اضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي



المادّية ومذهب نقد التجربة

إعداد الدكتور توفيق سلوم





المَـاديّـة
وَمذهَبُ نقد التجرِبَة

اضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي



إعداد الدكتور توفيق سلوم



دار الفارابي ص. ب. ٣١٨١
بيروت تلفون ٣١٧٢٠٥

الطبعة الأولى ١٩٨٦

كلمة الناشر

انفتاح الدار على الجهود والمبادرات الخلاقة عند المفكرين العرب لتناول الفكر الماركسي، والمسائل النظرية والايديولوجية لحركة الصراع السياسي، الاجتماعي، تناولاً علمياً تاريخياً بهدف دفع حركة الفكر والبحث في بلادنا إلى المستوى الذي تفرضه المهام السياسية التاريخية الملقاة على عاتق الثوريين المتواجدين في كل أرجاء العالم العربي ملتزمين بالقيم والمبادىء الثورية العامة ـ هذه المبادىء التي توحد الملايين من المناضلين في جميع القارات ضد أعدائهم الايديولوجيين والطبقيين المشتركين، تمكنهم من توحيد نضالات شعوبهم في سياق حركة تاريخية واحدة تتجه باضطراد ومن خلال تعرجات شديدة التعقيد نحو الهدف الاسمى ـ نحو الاشتراكية التي تفجر الطاقات البشرية والمادية من اجل مجتمع المثل العليا.

على الرغم من اختيار المناضلين للعديد من الاساليب والافكار في عملهم الثوري العملي والنظري والذي تكلل في كثير من الاحيان بنجاحات كبيرة إلا أنه لا تزال تنتظر الأجيال الحالية واللاحقة جهود مضاعفة من أجل تطوير أساليبها النضالية وفقاً للمعطيات المستجدة في ساحات النضال القومية والعالمية لمواجهة قوى الرجعية والتخلف.

ان المعركة الايديولوجية ماضية في اشتدادها في جميع المجالات المعرفية والسياسية في عصر فقدت فيه البرجوازية المهيمنة على الحكم زخمها الثوري الذي تميزت فيه في فترة صعودها وبداية تسلمها زمام السلطة. ولكون هذه الطبقة جاءت لتثبت وتقونن سيطرتها الطبقية، وقفت عائقاً جدياً أمام تطور عجلة التاريخ إلى الامام ووقفت امام القوى الثورية الصاعدة الممثلة بسواعد وفكر البروليتاريا: فمن رحم النظام البرجوازي الجديد وفي جو الصراعات التناحرية الجديدة نشأ الفكر الاشتراكي العلمي على يد ماركس وانجلس، هذا الفكر الذي جاء حصيلة ما انتجه الفكر المادي والثوري على مر العصور وجاء ليسلح الطبقة الجديدة بالمنهج والبرنامج الثوري السليم للوصول إلى تحقيق الهدف الذي طالما حلم به مئات السنين كل التقدميين والشرفاء ـ الاشتراكية.

ولعل اهم ما يميز الفكر الماركسي هو طابعه الديالكتيكي الذي يتطور وينضج مع تطور ونضوج حركة الواقع الموضوعي فبعد ان دخلت الرأسمالية أعلى مراحلها وبعد أن أفلست الرموز الفكرية لهذه المرحلة، وبعد أن أثبتت كافة التيارات البرجوازية الصغيرة ضيق أفقها والتقاءها الموضوعي مع أعداء التقدم والثورة جاءت ثورة ١٩٠٥ في روسيا القيصرية ومن بعدها ثورة أكتوبر العظمى لتؤكد الحقيقة التاريخية العنيدة بأن لا ثورة حقيقية بدون البروليتاريا وبدون مفكريها. فكان الرمز الايديولوجي المكثف لهذه الثورة هو فكر وممارسة زعيم البروليتاريا العالمية، فلاديمير لينين اذ جاءت مؤلفاته المختلفة لتجيب على أهم المسائل التي كانت تشغل العصر. وجاءت آراؤه الفلسفية لتوجه الضربة القاضية للماخيين الروس ومن يدور في فلكهم على

الصعيد العالمي . . .

وفي المرحلة الراهنة التي تشهد وجود ماخيين وتجريبيين لا حصر لهم ولا عدّ نرى من الأهمية الكبرى بمكان الرجوع إلى فكر لينين الذي يجيب على مسائل ملحة معاصرة وكأن كاتبها يعيش الثلث الأخير من القرن العشرين وليس الأول منه .

إن فكر لينين الديالكتيكي الخلاق ما زال يحتفظ بحيويته وشبابه وما زال كتابه « المادية ومذهب نقد التجربة » معيناً ومرشداً لكل العاملين في المعركة الايديولوجية . وفي الاسس المنهجية التي يرتكز عليها الصراع الفلسفي في العلوم الانسانية والطبيعية وفي الطريقة الثورية الصحيحة للتعامل مع الخصم الايديولوجي يكون لينين قد ارسى في كتابه هذا تقليداً ثورياً دائم الفائدة والصيرورة يحتاج إليه كل مناضل من اجل تقدم وسعادة الانسان .

وبهذا الكتاب القيم الذي اعده الباحث الدكتور توفيق سلوم الذي جاء ليدشن سلسلة « تحت عنوان أضواء على المؤلفات الماركسية واللينينية » بهدف مساعدة القارىء والباحث العربي من اجل منهجة المطالعة السياسية والفلسفية لاستيعابها وترجمتها بشكل خلاق إلى حيز النشاط العملي .

- الناشر -

مقدمة عامة

هذه السلسلة ـ « اضواء على المؤلفات الماركسية الكلاسيكية » ـ مكرسة لمعالجة اهم النقاط، التي نراها ضرورية لفهم تطور الفكر الماركسي من خلال التعرف على اعمال ماركس وانجلس ولينين، وللوقوف على مدى اهمية هذه الاعمال في الصراع الايديولوجي، الذي يخوضه الماركسيون، اليوم، ضد التيارات البرجوازية والتحريفية.



ان دراسة اي من المؤلفات الماركسية ـ اللينينية الكلاسيكية يجب ان تسترشد بالمنهجية المادية الديالكتيكية في بحث الظواهر عامة. وهذه المنهجية، التي تؤكد، في المقام الأول، على ضرورة تحديد الموقع التاريخي للظاهرة، والنظر اليها في حركتها، في تطورها، في ماضيها وحاضرها ومستقبلها هي ما يعرف بـ « **المنهج التاريخي ـ العياني** » في البحث وتطبيق هذا المنهج في دراسة اعمال مؤسسي الماركسية ـ اللينينية يعني:

اولاً ، ان المؤلف ككل ـ قيمته ، والمهمات التي يضطلع بها ، والمشكلات التي يعالجها ـ يجب ان يدرس في ضوء تلك **الظروف التاريخية** ، المكانية والزمانية ، التي ظهر فيها ، وهنا يجب الانتباه إلى الظرف التاريخي العام ، الى وضع الحركة العمالية العالمية ، ككل ، ووضعها في هذا البلد ام ذاك ، وإلى طابع ، وحدة ، الصراع الايديولوجي ، صراع المادية والمثالية ، الديالكتيك والميتافيزيقا ، وكذلك المستوى العام لتطور العلوم .

ثانياً ، تتبع **ارتباط المؤلف بالاعمال الكلاسيكية الاخرى** . وهنا يجب ابراز **الجديد** ، الذي يعطيه المؤلف بالمقارنة مع الكتب الأخرى والاخذ بعين الاعتبار ما قد يكون من اختلاف منظورات البحث في تناول نفس المشكلة بين مؤلف وآخر ، وكذلك ارتباط طرح المسائل وحلها في العمل المدروس بكيفية طرحها وحلها في غيره من الاعمال الكلاسيكية ، فإن دراسة المؤلف من هذا المنطلق تساعد على الفهم العميق للمشكلات الفلسفية وأهميتها ، وفي الكشف ، بصورة أعمق وأشمل ، عن مضمونها ، وفي رصد تطور الأفكار والنظريات .

ثالثاً ، لكي يتكون لدينا تصور كامل حول قيمة هذه ام تلك من الموضوعات والاراء ، التي يعالجها كلاسيكيو الماركسية ـ اللينينية ، لا بد من تبيان **اهميتها وطابعها الملحين بالنسبة للعصر الراهن** . وبهذا الصدد يجب الالتفات إلى مسألتين : ١) ان دراسة المؤلفات الماركسية الكلاسيكية تزودنا بمنهجية علمية في بحث ظواهر الواقع ، ٢) إن

كثيراً من القضايا التي عالجها ماركس وإنجلس ولينين (فضح الآراء العلمية ـ الكاذبة، والانتهازية، والمثالية، والميتافيزيقية) لا يزال يحتفظ باهميته في ايامنا، ذلك ان حجج واخطاء التيارات، التي تنتقدها الأعمال الماركسية الكلاسيكية تتكرر، في جوهر الأمر، في ايامنا، وان يك ذلك في صور وقوالب جديدة. فمن المعروف ان المثالية تسيطر في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر. ولا يزال الكثيرون من علماء الطبيعة، في البلدان الرأسمالية وفي بلداننا، يقفون في مواقع المثالية، ام يقعون في اخطاء مثالية، تنبع ـ كقاعدة عامة ـ من المنهج الميتافيزيقي في التفكير. ولا تزال الانتهازية، «اليسارية» منها واليمينية، تشكل خطراً جدياً على نضال الحركة العمالية العالمية. وفي ضوء هذا تتبين أهمية دراسة الأعمال الماركسية الكلاسيكية في فضح هذه النزعات وتعريتها.

وفي اثناء دراستنا لمؤلفات ماركس وانجلس ولينين يجب ان نتذكر دوما ان هذه المؤلفات ليست كتبا تدريسية عادية، ولا اعمالا اكاديمية، أو مبسطة، بل جاءت، في معظم الحالات، اداة في الصراع السياسي والفكري، الذي عاش ماركس وانجلس ولينين في معمعانه، ومن هنا، فان لهذه الاعمال خصوصياتها، التي ينبغي اخذها بعين الاعتبار.

في مقدمة هذه الخصوصيات يأتي التطبيق المنسجم والعميق لمبدأ الحزبية، الذي يعني، هنا، التعبير عن مصالح البروليتاريا وكل

الكادحين، والدفاع عنها. فان الفلسفة، كباقي الوان الايديولوجيا، كانت دائماً، ولا تزال، حزبية، وستبقى كذلك طالما بقيت الطبقات وبقي الصراع الطبقي. لكن الحزبية انواع والوان، فحزبية الايديولوجيا البرجوازية تتطابق مع نزعتها الذاتية (غير الموضوعية)، التي تتطلب تشويه صورة الواقع، ومسيرة التاريخ، وكل ما يتعارض، او يتناقض، مع مصالح البرجوازية. ولذا فان البرجوازية تنفي الطابع الحزبي (الطبقي) لفلسفتها، وايديولوجيتها عموماً، تحت شعارات «النزاهة» و «الموضوعية» ... إلخ.

اما الماركسية فهي ايديولوجية الطبقة العاملة. ومصالح هذه الطبقة تتوافق مع مصالح كل الكادحين، ومع متطلبات التطور الموضوعي للمجتمع. ولذا فان الحزبية الماركسية تنعكس في المدخل الموضوعي العلمي الى تحليل ظواهر الواقع، وهي تعلن عن نفسها بكل صراحة، وبدون مواربة. فان الحزبية الماركسية تعني دراسة الظواهر الاجتماعية وتحليلها من وجهة نظر مصالح الطبقة العاملة، والدفاع عن المادية الديالكتيكية، وتطبيق المنهج المادي ـ الديالكتيكي تطبيقاً منسجماً ومتسقاً. ومن المتطلبات الاساسية للحزبية الماركسية في دراسة التيارات والاتجاهات الفلسفية يأتي تحديد المعسكر، الذي ينتمي اليه هذا المفكر ام ذاك، هذه المنظومة الفلسفية ام تلك: إلى المادية ام المثالية، والكشف ايضاً عن الجذور الطبقية للمذهب الفلسفي، عن اساسه المادي، اي تبيان تلك الطبقة، التي ابدعته، تلك الظروف

المادية، التي أنتجته، كذلك تعني الحزبية الماركسية النضال ضد كل انحراف عن المادية الديالكتيكية والتاريخية.

وتتسم مؤلفات كلاسيكي الماركسية بميزة أخرى، هي طابعها **الجدالي**، فان معظم اعمال ماركس وانجلس ولينين جاءت في صورة جدال ونقاش مع خصوم الماركسية. وهذا يتطلب منا القدرة على ان نستخلص من مادة المناظرة محتواها الايجابي، وتلك الموضوعات والاراء، المطروحة في مجابهة الخصوم. فان استيعاب مغزى النقاش يساعد على التفهم الاعمق للموضوعات والافكار الماركسية المطروحة، لا سيما ان الجدال، في اعمال ماركس وانجلس ولينين، يتميز بطابعه الايجابي، **البناء**: انه جدال علمي، عميق، برهاني، عياني يستند إلى الدراسة المتفحصة والمتمعنة للموضوع.

وتتميز اعمال كلاسيكي الماركسية بطابعها **الخلاق**، بحيث تغني المشكلات المطروحة بأفكار جديدة، وتطور كافة جوانب النظرية الماركسية. كذلك تتسم هذه الاعمال **بانسجامها المنطقي**، الذي ينبغي علينا تتبعه واستيعابه.

واخيراً، من المحبذ، في اثناء دراسة مؤلفات ماركس وانجلس ولينين، القيام بتلخيص المشكلات والقضايا المطروحة. فبالنسبة للموضوعات والمبادىء والتعاريف الاساسية يستحسن نقلها حرفياً، اما مضمون باقي النص فيصاغ بعبارات القارىء نفسه. فان عملاً

كهذا من شأنه ان يعودنا على عرض المسائل النظرية عرضا مستقلا ، بطريقتنا واسلوبنا الخاص.

★ ★

رأينا ان نستهل هذه السلسلة بكتاب «**المادية ومذهب نقد التجربة**» ، أهم مؤلف وضعه لينين، إن لم يكن أهم الأدبيات الفلسفية الماركسية الكلاسيكية اطلاقاً ، وفي مقدمته للطبعة الثانية (عام ١٩٢٠) يعبر لينين عن أمله في ان يثبت الكتاب جدواه، بغض النظر عن المناظرة مع الماخيين الروس من حيث هو « مدخل الى الفلسفة الماركسية ، المادية الديالكتيكية ، وكذلك النتائج الفلسفية ، المستمدة في الاكتشافات الحديثة في علوم الطبيعة »(★) . وفي ضوء هذا سنركز اهتمامنا على إبراز أهمية الكتاب كمدخل إلى المادية الديالكتيكية.

وهذا الكتيب ، الذي نضعه بين أيدي القراء العرب، هو نوع من

(★) « المادية والمذهب التجريبي النقدي » ، ترجمة د . فؤاد أيوب . دار دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٧٥ ، ص ٧ . من الآن فصاعداً سوف نحيل القارىء إلى هذا الكتاب، حيث ستورد أرقام صفحات في متن النص (وسنشير إليه ، أحياناً ، بـ « الترجمة العربية ») ، دون التقيد ، لأسباب كثيرة، بهذه الترجمة . وهنا نشير إلى أننا قد ترجمنا مصطلح Empirio criticism بـ « مذهب التجربة » ، خلافاً للترجمات الشائعة (« مذهب النقد التجريبي » ، « التجربة النقدية » ، « المذهب التجريبي النقدي ») ، البعيدة عن تأدية المدلول الحقيقي للكلمة .

« المونتاج »[1] لبعض المؤلفات السوڤياتية حول « المادية ومذهب نقد التجربة ». ومن هنا، فان الايجابي فيه انما يعود، بالطبع إلى اصحاب تلك المؤلفات، في حين نتحمل مسؤولية ما قد يجده القارىء من اخطاء وهفوات وعدم دقة، سواء في اختيار المادة وترتيبها، ام في عرض الأفكار. ونورد أدناه قائمة بأهم المؤلفات المذكورة، مرتبة تبعاً لدرجة اعتمادنا عليها:

١ ـ أ. ستيرنين. كيف ندرس عمل لينين « المادية ومذهب نقد التجربة »، موسكو، ١٩٧٨.

٢ ـ ب. كيدروف. كيف ندرس كتاب لينين « المادية ومذهب نقد التجربة »، موسكو، ١٩٧٢.

٣ ـ ب. كيدروف. ملحق لدراسة كتاب « المادية ومذهب نقد التجربة » (اسئلة واجوبة)، موسكو، ١٩٧٣.

٤ ـ ج. فورمانوف. كيف ندرس المؤلفات الفلسفية لمؤسسي الماركسية ـ اللينينية، منشورات جامعة موسكو، ١٩٧١.

٥ ـ « كيف ندرس الاعمال الفلسفية لماركس وانجلس ولينين »، موسكو، ١٩٦٩.

٦ ـ كتاب لينين « المادية ومذهب نقد التجربة » ـ الطور الأهم في تطور الفلسفة الماركسية. منشورات جامعة موسكو، ١٩٥٩.

---

(١) أي الاختيار والترتيب.

٧ ـ م. جابوتشكا. مسائل المادية التاريخية في كتاب لينين « المادية ومذهب نقد التجربة »، موسكو، ١٩٥٩.

٨ ـ ف. بيسترين، من « المادية ومذهب نقد التجربة » إلى « الدفاتر الفلسفية »، موسكو، ١٩٧٣.

٩ ـ موجز تاريخ الفلسفة. تأليف جماعة من الاساتذة السوفيات، اصدار دار الجماهير العربية (دمشق)، الاجزاء ١ ـ ٣، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨.

وكلنا امل في ان نكون قد افلحنا، ولو في الحدود الدنيا، في تحقيق الهدف، الذي توخيناه.

توفيق سلوم

الفصل الأول

المنهج التاريخي ـ العياني في دراسة الكتاب

١ ـ الاطار التاريخي

صدر مؤلف «المادية ومذهب نقد التجربة» في ايار عام ١٩٠٩ عن دار النشر «زڤينو» في موسكو. وقد جاء هذا المؤلف، كغيره من اعمال لينين، وليد الظروف التاريخية، الاجتماعية ـ السياسية والايديولوجية، التي كانت تعيشها الحركة العمالية العالمية في مستهل القرن الحالي.

فعلى تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، دخلت الرأسمالية المرحلة الأخيرة من تطورها ـ مرحلة الامبريالية. وقد حملت

الامبريالية معها موجة رجعية، امتدت إلى كل الاتجاهات. فقد بدأت البرجوازية، التي انتابها الهلع امام نهوض البروليتاريا التحرري، توجه نشاطها لترويج المثالية واللاهوت، وتسعى إلى استرقاق الجماهير روحياً، وإلى ابعادها عن النظرية العلمية (الماركسية) في التطور الاجتماعي. فان البرجوازية، التي ناضلت، في حينها، ضد المثالية والصوفية والغيبية، بوصفها سلاحا روحياً ودعامة إيديولوجية للاقطاعية، تحولت، الآن، لتروج، بنفسها، للاراء المثالية والغيبية. لكن انتشار النظريات والمذاهب المثالية لم يلق ما يستحقه من التصدي، ولا سيما من قبل قادة الحركة العمالية العالمية انذاك، من قبل زعماء « الاممية الثانية ». وقد اشار لينين، بهذا الصدد، إلى ان المادية، عند هؤلاء الزعماء، كانت شبه مهملة. وكانت هناك مجلات « اشتراكية ـ ديمقراطية » عديدة تنشر، بدون اية تحفظات، مقالات الفلاسفة المثاليين (انصار مذهب « نقد التجربة » و « الكانطيين الجدد »).

وقد بلغ الامر حداً، اعلن معه كاوتسكي، الذي كان احد زعماء الاممية الثانية، ان الايديولوجية الماركسية لا تتعارض مع

نظرية المعرفة، التي يطرحها الفيلسوف المثالي النمسوي أرنست ماخ. ومن المعروف ان كاوتسكي كان ينكر اهمية النظرية الفلسفية من اجل الحركة العمالية، مما تجلى في قوله: «اني لا انظر إلى الماركسية كمذهب فلسفي». اما بشأن النضال ضد الماخية، فكان يصر على انه «يجب الا يجر الحزب الى مجادلات كهذه»! كذلك كان عدد من زعماء الاممية الثانية الاخرين يتعاطفون مع الاراء والنظريات المثالية، فقد كانوا ينفون حزبية الفلسفة، ويزعمون أن بوسع الطبقة العاملة أن تهتدي، على حد سواء، بالفلسفة المادية أم بالمثالية، متجاهلين، بذلك، التأكيدات العديدة لماركس وإنجلس حول الطابع الحزبي لكل فلسفة. وكان التحريفيون ينكرون بدورهم، أن تكون الفلسفة، والايديولوجيا عموماً، اداة في الصراع الطبقي. وهذه الأراء، التي تبناها عدد من قادة «الاشتراكية ـ الديمقراطية»، كانت تحريفاً خطيراً للمذهب الماركسي، الحق ضرراً فادحاً بالطبقة العاملة وبنضالها الثوري.

ومن هنا، فان مصالح النضال الايديولوجي للطبقة العاملة العالمية، في اوائل القرن الحالي، تطلبت من لينين، كوجه بارز

في الحركة العمالية العالمية، النهوض للدفاع عن الفلسفة الماركسية عن المادية الديالكتيكية.

وكان الصراع الطبقي في روسيا يتطلب ذلك بالحاح اكبر. ذلك ان فشل ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ قد ادى الى تقدم للبرجوازية على مختلف الجبهات. وتدعم ائتلاف البرجوازية المضادة للثورة مع فئات النبلاء الرجعية، التي كانت وراء عصابة « المائة السود »، المعروفة باغتيالها للثوريين ومطاردتها للمثقفين التقدميين.

وفي ايام هذه الردة الرجعية، انتشر، في روسيا، وباء الامزجة المثالية ـ الدينية، واصبح نقد المادية و « دحضها » موضة شائعة في كل الصحف والمنشورات الشرعية. وفي اوساط المثقفين، الذين كان الكثيرون منهم يتعاطفون مع الثورة ايام نهوض الحركة الثورية، سيطر جو من التشاؤم، وعدم الثقة بقوى الثورة. ورأى كثير من المثقفين في اخفاق الثورة اخفاقاً وإفلاساً لكل الإيديولوجية الثورية، اخفاقاً للماركسية، وللمادية عامة. وبدأت تروج، في روسيا، الجمعيات والحلقات

والتيارات الدينية ـ المثالية.

وفي عام ١٩٠٩، ظهرت مجموعة المقالات، المعروفة بـ «الڤيخي»، التي وصمها لينين بانها «موسوعة الردة الليبرالية». ولقي رواجاً واسعاً تيار «البحث عن الله»، وهو اتجاه ديني ـ فلسفي، يدعو إلى الانصراف عن المشكلات الاجتماعية، وإلى استبدال فكرة الثورة الاجتماعية بـ «الثورة الدينية».

ومن وراء الترويج للمثالية والدين كانت البرجوازية تتوخى هدفاً طبقياً واضح الملامح: إعاقة انتشار الأفكار الثورية، وصرف الانتباه عن النضال الثوري.

وامتد الطاعون الديني ـ المثالي إلى عدد من الاشتراكيين ـ الديمقراطيين الروس، سواء في صفوف البلاشفة (بغدانوف، بازاروف، لوناتشارسكي)، أم في صفوف المناشفة (فالينتينوف، يوشكيڤتش، وآخرون). فقد نقل هؤلاء إلى الروسية عدداً كبيراً من المؤلفات المثالية، بينها اعمال ماخ، وافيناريوس، وبيرسون، واوستوالد، وبيتزولدت. وحاولوا

اثبات امكانية الجمع بين اراء الفلاسفة البرجوازيين وبين الماركسية. ولم يتورعوا، احيانا، عن كيل المديح، علانية، للفلسفة المثالية.

وعلى سبيل المثال، ترجم يوشكيڤتش إلى الروسية كتاب الفيلسوف المثالي الاميركي وليم جيمس «البراغماتية»، ولفت انتباه القارىء إلى الفلسفة البراغماتية المثالية ـ الذاتية، وفي الملحق، الذي كتبه للترجمة الروسية، لم يتطرق، ولو بكلمة واحدة، لا إلى الاراء الفلسفية الماركسية، ولا إلى المادية. لقد اعترف يوشكيڤتش ان الهدف المحبب لجيمس هو «التوفيق بين المثل الدينية وبين متطلبات الفكر العلمي، التجريبي» و «ان الافكار الدينية... تهيمن في النظرية البراغماتية كلها». واعترف ايضاً بأن موقف جيمس من مسألة جذرية، مثل وجود واقع، مستقل عنا، هو موقف غامض بما فيه الكفاية، ذلك ان جيمس كان ميالاً نحو المثالية الذاتية، التي تنفي وجود اي واقع موضوعي. لكن «الماركسي» يوشكيڤتش لم يعمل على دحض هذه الفلسفة اللاعلمية. فقد انهى مقالته بسؤال، قريب جداً إلى قلوب المثاليين: «ترى أليس عصرنا المبرقش،

الانتقائي بحاجة إلى مثل هذه النظرية الانتقائية، التي توفق بين كل الاطراف؟ »(★).

اما لوناتشارسكي وبازاروف، ومعهم اخرون، فقد طرحوا نظرية « بناء الله » المثالية، لقد تخلى « بناة الله » هؤلاء عن الفهم الماركسي للدين، ليعلنوا المثال الاخلاقي والجمالي دينا، مدعوا إلى توحيد البشرية. فإن الدين، عند لوناتشارسكي مثلاً، هو القوة الوحيدة، التي تجمع الناس وترص صفوفهم باتجاه الاشتراكية. ومن هنا كان « بناء الله » يعني بناء مجتمع جديد، تقوم على اساس الدين الجديد، الذي وضعوه. وقد اشار لينين إلى انه ليس ثمة فارق اساسي بين « بناء الله » وبين « الباحثين عن الله »: الفريقان، كلاهما، يبجلان الدين، ويروجان له.

ومما يلفت النظر ان التوجهات المثالية لـ « بناة الله » والماخيين الروس قد ترافقت بشتى الوان التأكيد على « الاخلاص » للماركسية. وقد كان هذا نموذجاً للتحريفية الفلسفية، كان محاولة لرفض عدد من الموضوعات الماركسية

(★) ب. يوشكيفيتش. حول البراغماتية. ـ في كتاب وليم جيمس « البراغماتية ». الترجمة الروسية. سان بطرسبرغ، ١٩١٠، ص. ١٨٧، ٢٣٣.

الاساسية تحت راية المحافظة على الماركسية، حتى واغنائها وتطويرها، اما «تطوير» المراكسية، عند هؤلاء، فكان يعني، في جوهر الامر... مزج الماركسية بالمثالية!

وكان انصار الماخية يبذلون قصارى جهدهم لنشر الآراء، المعادية للماركسية. وبهذا الصدد يشير لينين، في مقدمته للطبعة الاولى من كتابه، إلى أنه «صدرت، في اقل من ستة اشهر، اربعة كتب، مكرسة، بصورة رئيسية، للهجوم على المادية الديالكتيكية» (ص. ٥): «دراسات حول فلسفة الماركسية» (مجموعة مقالات بازاروف، وبغدانوف، ولوناتشارسكي، وبيرمان، وغيلفاند، ويوشكيفتش، وسوفوروف)، ومؤلفات يوشكيفتش ـ «المادية والواقعية النقدية»، وبيرمان ـ «الديالكتيك في ضوء نظرية المعرفة المعاصرة»، وفالنتينوف ـ «انشاءات الماركسية الفلسفية».

وفي احدى رسائله الى مكسيم غوركي كتب لينين يقول: «وأخيراً ظهرت «دراسات حول فلسفة الماركسية». لقد قرأت كل المقالات، ما عدا مقالة سوفوروف (اقرؤها الان).

ومع كل مقالة جديدة كان الاستياء يمتلكني أكثر فاكثر. لا ليس هذا بالماركسية! ان جماعتنا من انصار نقد التجربة، والاحادي ـ التجريبي(*)، والرمزي ـ التجريبي(**)، ينزلقون إلى اقذر المستنقعات. فالتأكيد للقارىء ان «الايمان»، بواقعية العالم الخارجي، هو ضرب من «الصوفية» (بازاروف) والخلط الشنيع بين المادية وبين الكانطية (بازاروف وبغدانوف)، والترويج للون من اللاأدرية «نقد التجربة» والمثالية (الاحادية التجريبية)، وتلقين العمال «الالحاد الديني» و «تأليه» الكوامن البشرية السامية (لوناتشارسكي) وتصوير نظرية انجلس حول الديالكتيك نظرية «صوفية» (بيرمان)، والغرف من نتن «الوضعيين» الفرنسيين ـ اللاأدريين والميتافيزيقيين...، مع «النظرية الرمزية في المعرفة» (يوشكيفتش)! لا، لقد طفح الكيل، وبالطبع، لسنا نحن الماركسيين البسطاء، واسعي الاطلاع في الفلسفة. ولكن لماذا يسيئون الينا على هذا النحو، بحيث يقدمون لنا شيئاً كهذا على

(*) بغدانوف ـ ت.س.

(**) يوشكيفتش ـ ت.س.

انه فلسفة الماركسية! اني لأسمح لنفسي بأن اقطع أرباً ارباً من أن أوافق على المشاركة في هيئة أو لجنة، تدعو إلى مثل هـذه الاشياء »(★).

وتجدر الاشارة إلى انه كان هناك عدد من البلاشفة، الذين لم يشاركوا الماخيين اراءهم، لكنهم، في الوقت ذاته، لم يكونوا يدركون ارتباط النزاعات الفلسفية في تلك الايام بـالمسـائـل الملحة. كان يتراءى لهؤلاء الناس، القصيري النظر ان نضال لينين ضد الماخية هو صراع حول مسائل ثانوية، وان القضية كلها لا تتعدى كونها « زوبعة في فنجان ». حتى انهم قدموا، من جانبهم، اقتراحاً بالجمع بين « الجوانب الجيدة » في مذهب نقد التجربة وبين المادية الديالكتيكية.

وهذا الموقف « التوفيقي »، المهادن تجاه الماخية، لعدد من الماركسيين غير المتمكنين عقائدياً، كان يشكل خطراً كبيراً على نقاوة الخط النظري للحزب الماركسي (حزب البلاشفة). وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين استخـدام مثـل هـذه

(★) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٧، ص. ١٤٢ ـ ١٤٤.

الترددات والتأرجحات لوضع علامة المساواة بين الماركسية وبين مذهب نقد التجربة. ومما له دلالته بهذا الصدد انه، حتى في عام ١٩٢١، نجد فلاسفة برجوازيين، مثل أ. رادلوف. يدعون «ان الماركسيين اخذوا نظرية المعرفة عن ماخ وافيناريوس»(★).

وكانت تحريفية الماخيين الروس الفلسفية مصدراً فكرياً للتحريفية السياسية، للتخلي عن الاستراتيجية والتكتيك الماركسيين في الحركة الثورية. من ذلك، مثلاً، أن جماعة من «بناة الله»، بزعامة بغدانوف، تبنت الآراء الفوضوية، التي أنكرت على الحزب استخدام وسائل النضال الشرعية. وعليه، كان النضال ضد التحريفية الفلسفية امراً ضرورياً لخوض نضال حازم ومتسق ضد التحريفية السياسية، في الغرب وفي روسيا (المناشفة، الانتهازية).

وبالاضافة إلى الخصوصيات، التي اشرنا اليها اعلاه (الظروف السياسية والايديولوجية) لا بد من الوقوف عند

(★) أ. رادلوف. دراسات في تاريخ الفلسفة الروسية. بطرسبرغ، ١٩٢١، ص. ٢٨.

تطور الفكر العلمي، ولا سيما ما يرتبط منه بالمكتشفات النظرية والتجريبية المهمة في ميدان علوم الطبيعة.

وطبيعي ان يتساءل القارىء: لماذا اعار لينين، في «المادية ومذهب نقد التجربة»، جل اهتمامه للفيزياء دون العلوم الأخرى، وركز، بين فروع هذا العلم ومشكلاته، على نظرية بنية المادة؟

فهذا الاهتمام، وهذا التركيز، يعودان إلى ان الفيزياء (وفي المقام الأول ـ النظرية الفيزيائية حول بنية المادة) انتقلت، في اواخر القرن الماضي، لتحتل مكان الصدارة في منظومة العلوم الطبيعية المعاصرة.

وفي مسيرة العلم يبرز، في هذا العصر ام ذاك، ميدان علمي، يلعب الدور القيادي في العلوم الطبيعية كلها، وتتداخل معه مشكلات ونظريات فلسفية هامة. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر كان علم الميكانيك يلعب الدور الموجه، بحيث ترك بصماته على العلوم كلها في ذلك العصر، وأعطاها طابعها الميكانيكي المعروف.

وبهذا الازدهار، الذي شهده الميكانيك كعلم موجه في منظومة علوم الطبيعة انذاك، ارتبط ظهور العلوم الطبيعية الميكانيكية، وتلك النزعة الميكانيكية، التي تجلت في رؤية «المادية الميكانيكية» للكون.

في ذلك الحين كان علم الميكانيك، الذي يدرس ابسط (بمقاييس تلك الايام!) اشكال حركة المادة (الانتقال المكاني) وصفاتها وقانونياتها، نقطة الانطلاق في تطور كافة العلوم الاخرى. لقد انطلقت هذه العلوم من الميكانيك لتقوم بقفزة عملاقة إلى الامام، ولتسلك طريقاً، مستقلاً، في التطور. ففي أوائل القرن الماضي اندفع إلى الامام علما البيولوجيا والكيمياء، وانضمت إليهما، في أواسطه، الفيزياء؛ وقد حدث هذا كله بفضل اكتشاف الاوكسجين، ووضع النظرية الذرية الكيميائية، واكتشاف قانون حفظ الطاقة وتحولها، والنظرية الخلوية، والداروينية، وغيرها من الاكتشافات العلمية الكبرى.

وعلى تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، شهدت العلوم الطبيعية وضعاً مماثلاً: لقد اندفعت الفيزياء إلى الامام لتلعب الدور الموجه بالنسبة للعلوم الطبيعية كلها. فمن الآن وصاعداً

ستتعمق الفيزياء اكثر فأكثر في سبر اغوار المادة وستحطم، باكتشافاتها الجديدة، اللوحة القديمة، الميكانيكية، عن العالم وما يرتبط بها من موضوعات المادة الميتافيزيقية في وجود «عناصر» أخيرة لا تتحلل ولا تتجزأ، وفي سرمدية وثبات الخصائص الفيزيائية الأساسية للمادة.

وبانتقال الفيزياء إلى الموقع القيادي بين العلوم كان من الطبيعي أن تلقى المشكلات الفلسفية، التي برزت في أثناء مسيرة تطورها العاصف، لا سيما ما يتعلق منها بالاكتشافات الفيزيائية الجديدة، اهتماماً خاصاً من قبل الفلاسفة وعلماء الطبيعة على حد سواء. وعلى هذه الارضية بدأ الصراع بين المادية والمثالية في العلوم يتمحور، في المقام الأول، حول الاكتشافات الجديدة في حقل الفيزياء.

وهذا الواقع الجديد يفسر لنا لماذا توقف لينين ـ في تحليله لصراع المادية والمثالية في العلوم الطبيعية في اوائل القرن الحالي، وتعميمه، من مواقع المادية الديالكتيكية، لاهم منجزات علوم الطبيعة في تلك الأيام ـ عند الفيزياء الحديثة بصورة رئيسية،

عند فيزياء الظواهر المجهرية (MICRO) ، ظواهر عالم الذرة.
وبعد ذلك بثلاث سنوات، سيعود لينين في عام ١٩١١ ، ليشير، في مقالته « الساعون لتحطيمنا » ، إلى أن الفيزياء قد طرحت مشكلات فلسفية، ينبغي على المادية الديالكتيكية أن تستوعبها، أن تقدم عليها اجابات فلسفية مقنعة.

وفي تحليله للاكتشافات الفيزيائية، التي بدأت على تخوم القرنين الماضي والحالي، كان لابد للينين أن يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن هذه الاكتشافات تمت في ظروف تاريخية خاصة، في ظروف تفاقم حدة الصراع الطبقي ـ الايديولوجي.

فإلى ذلك الحين كانت المادية، التي اتسمت بطابع ميكانيكي أو عفوي، تحتل مواقع السيطرة في الفيزياء والعلوم الطبيعية إجمالاً. ولذا نجد إيديولوجيي البرجوازية في أواسط القرن الماضي والنصف الثاني منه، يهاجمون، في المقام الأول، **الديالكتيك** المادي، مبدين نوعاً من التساهل والصبر حيال المادية في صورتها السطحية، الفظة، أو الميتافيزيقية.

وفي هذه الظروف التاريخية لم تؤد الاكتشافات العظمى في

علوم الطبيعة، في اواسط القرن الثامن عشر، إلى جنوح نحو المثالية ضمن العلوم الطبيعية نفسها، رغم ما كانت تشهده من حين إلى آخر، من ترددات وتذبذبات لصالح المثالية.

بيد أن الوضع قد تغير جذرياً مع اقتراب حلول نهاية القرن الماضي، عندما دخل المجتمع البرجوازي طور الامبريالية، طور الرأسمالية المتعفنة، المحتضرة. لقد بدأ الفلاسفة البرجوازيون ينظرون إلى الاكتشافات الجديدة نظرة مغايرة تماماً. فصار منظرو البرجوازية يتشبثون بكل اكتشاف جديد، لم تدرك، بعد، ماهيته، ويحاولون استخدامه ضد المادية، ويصورونه «دحضا» للمادية و «إثباتاً» لصحة المثالية الفلسفية. هذا التحول في موقف الفكر البرجوازي الرجعي لم يكن حدثاً استثنائياً، عارضا، بل جاء نتيجة قانونية (طبيعية) لخصوصيات الظرف التاريخي الجديد. ذلك أن تقديم الدعم «العلمي» لمواقع الدين والمثالية، التي كانت قد اهتزت بصورة ملموسة، تطلب من ايديولوجيي البرجوازية العمل، مهما كلف الامر، لتبرير الموضوعات اللاهوتية ـ المثالية اعتمادا على المعطيات الجديدة. ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يعلن الماخيون، الذين كانوا،

موضوعياً، يؤدون هذه المهمة، أنهم، في صراعهم ضد المادية، يمثلون « فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة »، أو حتى « فلسفة العلوم الطبيعية في القرن العشرين ».

ففي القرن التاسع عشر، حاول المثاليون استخدام المعطيات الفيزيولوجية الجديدة لـ « دحض » نظرية الانعكاس المادية، ولدعم ركائز اللاأدرية الكانطية (وقد كان في عداد هؤلاء هيلمهولتز، صاحب « نظرية الرموز »، التي ينتقدها لينين في مؤلفه). وعلى نحو مماثل، ظهر، بين فيزيائيي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، تيار مثالي جديد، جاء مؤشراً على التناقض العميق في تطوير العلوم الطبيعية في عصر الامبريالية.

إن التطور السريع للفيزياء قد أدى إلى تغيير الكثير من التطورات القديمة حول بنية المادة وخواصها، إلى اكتشاف اشكال جديدة منها، وقوانين جديدة لحركتها. وقد نجم عن هذا كله ادخال تعديلات جذرية على الكثير من المفاهيم والنظريات، وصياغات القوانين الفيزيائية، واستبدال البعض منها بأخرى جديدة، تتوافق مع المستوى الحالي لتطور العلم.

وقد بذلت الرجعية الفلسفية قصارى جهدها لاستخدام هذا التغيير والانهيار الجذريين في المفاهيم والتصورات الفيزيائية، وتصويرهما «دحضاً» للفلسفة المادية و «دعماً» للمثالية. وهكذا حاول الفلاسفة المثاليون توظيف نجاحات العلم لاغراض، مغالية في رجعيتها. وبهذا الصدد يقول لينين: «من المستحيل ان نأخذ كتابا للماخيين أو عن الماخية، إلا ونجد فيه اشارات مدعية إلى الفيزياء الجديدة، التي يقال انها دحضت المادية، الخ. ، الخ». (ص. ٢٥٠) أما ما اذا كانت هذه الادعاءات ترتكز إلى أساس متين فتلك مسألة أخرى، لكن الثابت كما يؤكد لينين، هو محاولات المثاليين لـ «قرن» آرائهم بالفيزياء الحديثة، واستخدام انجازاتها لمصلحة الفلسفة الرجعية.

اذن، في مسيرة العلوم الطبيعية، وفي طابع الصراع بين المادية والمثالية، الذي كان يدور حول الاكتشافات الفيزيائية الاحدث، ظهرت، على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، نزعات جديدة، أدخلت تعديلات هامة على المجرى العام لمعرفة الطبيعة، وعلى عملية التعميم الفلسفي لنتائجها.

وقد أكد لينين على ضرورة الانتباه إلى هذه الظروف الجديدة التي لم تكن موجودة في القرن التاسع عشر، عندما وضع ماركس وانجلس أعمالهما الفلسفية: «لكن العلاقة بين الفيزياء الجديدة، أو بالاحرى، بين مدرسة معينة من هذه الفيزياء، وبين مذهب ماخ والاشكال الاخرى من الفلسفة المثالية المعاصرة، أمر لا ريب فيه. وان تحليل مذهب ماخ، مع تجاهل هذه العلاقة ـ كما يفعل بليخانوف، مثلاً ـ معناه ازدراء روح المادية الديالكيتكية، اي التضحية بمنهج انجلس من أجل هذا الحرف أم ذاك عند انجلس» (ص. ٢٥٠).

ومن هذه الناحية يأتي كتاب لينين نموذجاً رائعاً على المنهج الماركسي الخلاق في تحليل الاحداث، التي شهدتها علوم الطبيعة في تلك الايام.

بليخانوف والماخية

ومن أجل فهم أعمق للظرف التاريخي، وبالتالي من أجل استيعاب مدى أهمية نقد لينين للماخية، لا بد من التوقف عند الدور، الذي لعبه المفكر الماركسي البارز جيورجي بليخانوف في النضال ضد الماخية.

فلفترة من الزمن، انتشرت، في الادبيات الماركسية نظرة تقول إن بليخانوف اكتفى، في نقده للماخية، بأهجيتين ساخرتين، ثم ابتعد عن ميدان المعركة الايديولوجية، لكن وجهة النظر هذه لا تتفق بأي حال، مع تقييمات لينين لنشاط بليخانوف الفلسفي، ولمساهمته الفعلية في النضال ضد الماخية. ففي مقالة «الماركسية والتحريفية» (١٩٠٨) يقول لينين: «كان بليخانوف الماركسي الوحيد في الحركة الاشتراكية ـ الديمقراطية العالمية، الذي تصدى، من وجهة النظر المادية الديالكتيكية المتسقة، للتخرصات الدنيئة التي لفقها التحريفيون عندنا»(★). كذلك استنكر لينين المحاولات، التي كانت تتستر بنقد انتهازية بليخانوف التكتيكية لتمرير أفكار فلسفية رجعية، كان بليخانوف محقاً في انتقادها. ففي عام ١٩١٤ كتب لينين عن بليخانوف: «ان مآثره الشخصية عظيمة في الماضي. خلال عشرين عاماً، ما بين ١٨٨٣ ـ ١٩٠٣، قدّم بليخانوف مجموعة كبيرة من المؤلفات الممتازة، لا سيما ضد

(★) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ١٧، ص. ٢٠.

الانتهازيين والماخيين والشعبويين »(*) . وفي شباط ١٩٠٨ يتحدث لينين في رسالته إلى غوركي، عن دور بليخانوف: « انه يدافع، في الفلسفة، عن الموقف الصحيح، أنا إلى جانب المادية ضد **«Empiro»** وما شاكلها(**)، أي ضد « مذهب نقد التجربة » و « الاحادية التجريبية »، إلخ. وفي عام ١٩١٤ يشير لينين إلى مآثر بليخانوف الكبيرة في النضال ضد التصفويين في فترة الانهيار، في النضال « ضد الماخية في اوج ازدهار الماخية »(***) ..

إن تقييمات لينين هذه تبين خطأ القول بأن بليخانوف لم يسهم بصورة فعالة في النضال ضد الماخية. فلقد وضع بليخانوف عدداً من الاعمال النقدية العميقة، الموجهة ضد التحريفية الفلسفية. وقد لعبت رسائله إلى بغدانوف التي تجمعها تسمية « المادية المقاتلة »، وكذلك مقالاته « حول ما يسمى بالاستلهامات الدينية في روسيا »، الموجهة ضد « بناة

(*) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٥، ص. ٢٢٢ .
(**) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٧، ص. ١٣٥ .
(***) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٨، ص. ٢٧٩ .

الله » والتيارات الدينية الأخرى، لعبت دوراً كبيراً في التصدي للماخية. ومن المعروف أن بليخانوف رفض حتى تسمية التحريفي بغدانوف رفيقاً. فقد جاء في احدى رسائله إلى بغدانوف: «**لست رفيقاً لي. لست رفيقاً لاني واياك نمثل ايديولوجيتين متعارضتين تعارضاً مباشراً**.... انك تقف، بالتحديد، خارج اطار الماركسية»(★). وعلى غرار لينين سيسخر بليخانوف من تلك التسمية التي اطلقها الماخيون على مجموعة مقالاتهم ـ «دراسات حول فلسفة الماركسية»: «في ضوء مضمون المجموعة يتراءى لي ان ثمة خطأ مطبعياً في التسمية. من الجلي أن العنوان يجب أن يقرأ على النحو التالي «دراسات في فلسفة الماخية»(★★). اما لينين فيقول انه كان من الاصح تسميتها «دراسات ضد فلسفة الماركسية» (ص. ٥).

ولقد دلل بليخانوف على الدور الطبقي المعادي

(★) بليخانوف. مؤلفات فلسفية مختارة، المجلد ٣، موسكو، ١٩٥٧، ص. ٢٠٣.

(★★) المصدر السابق، ص. ٥.

للبروليتاريا، الذي تلعبه الفلسفة المثالية، وانتقد كاوتسكي والاشتراكيين ـ الديمقراطيين الآخرين، الذين لا يفقهون مغزى الجدالات الفلسفية. من ذلك، مثلاً، كلماته، التي يخاطب بها بغدانوف: « كم يخطىء شركاؤنا في الرأي، خارج روسيا، عندما يظنون، على غرار صديقي كاوتسكي، أن لا لزوم لكسر الرماح بسبب تلك « الفلسفة » التي تروجها أنت وأمثالك من التحريفيين النظريين.... ان كاوتسكي لا يعرف العلاقات الروسية.... ان الرجعية النظرية البرجوازية... تسير، في بلادنا، تحت راية المثالية الفلسفية. ولذا فان النضال ضد مثل هذه المذاهب أمر لا غنى عنه »(*).

لكن نقد بليخانوف للماخية كان يعاني، رغم كل قيمته وأهميته، من عيوب أساسية. فمن الوجهة السياسية كان بليخانوف انتهازياً، ارتكب اخطاء جدية في مسائل تحديد تكتيك الحزب والطبقة العاملة. ولذا كان من الطبيعي ان لا يستطيع الكشف عن الارتباط بين التحريفية في الفلسفة وبين

(*) المصدر السابق، ص. ٣٠٠.

التحريفية في السياسة. فلم يتمكن من أن يتبين، بوضوح كافٍ، الوظيفة الإيديولوجية، التي تؤديها المثالية المعاصرة كأداة للرجعية الامبريالية، كأداة لصراع الطبقات المسيطرة ضد الثورة، رغم أنه تحدث عن ذلك بعبارات عامة. ان الومضات والالماعات الصحيحة، التي نجدها عنده في هذا المجال، لم ترتبط باستنتاجات سياسية محسوسة، وانما كانت تحمل طابعاً مجرداً، اكاديمياً، تنويرياً.

كذلك تجدر الاشارة إلى أن بليخانوف وقع، في عدد من المسائل الفلسفية، في اخطاء مثالية الطابع. من ذلك ـ فهمه الخاطىء لـ «التجربة»، وهو ما يكرس له لينين بنداً خاصاً في «المادية ومذهب نقد التجربة». كما قدم بليخانوف تنازلات للأادرية، التي تنفي امكانية معرفة العالم. اما العيب الاساسي، الذي كان يعاني منه نقد بليخانوف للماخية، فهو إنه لم ينتبه إلى ارتباط الماخية بالاكتشافات الأحدث في مجال العلوم الطبيعية، ولم يقدم، في جوهر الأمر، نقداً للاستنتاجات الخاطئة، التي استخلصها المثاليون من اكتشافات العلم الفيزيائي، وقد اشرنا اعلاه إلى ان لينين وصف موقف

بليخانوف هذا بأنه « ازدراء لروح المادية الديالكتيكية ».

ويجب الأخذ بعين الاعتبار ان بليخانوف، الذي كان غارقاً في المناظرة السياسية ضد لينين والبلاشفة، انطلق من تبني بعض البلاشفة للآراء الماخية في محاولة لتصوير الماخية على انها ايديولوجية البلاشفة. لقد بدا وكأن بليخانوف لم ينتبه إلى ان الماخية كانت اقوى بكثير من المناشفة انفسهم، وانها لم تضرب، عند البلاشفة، تلك الجذور العميقة، التي ضربتها في اوساط المناشفة. وفضلاً عن ذلك، زعم بليخانوف ان لينين كان، في ما يخص الفلسفة، غير مبال بالماخية، وان آراء ماخ واڤيناريوس كانت، بالنسبة إلى لينين، « موضوعات لا تهمه ابداً ». لكن من المعروف ان لينين كان قد اقترح، حتى قبل عام ١٩٠٤، على بليخانوف واكسيلرود التصدي للماخية، معرباً، بذلك، عن اهتمامه الكبير بنقاوة الخط الفلسفي للحزب. وفيما بعد، كتب لينين، في رسالة الى غوركي، يقول: « ينبغي عليك أن تدرك، وسوف تدرك، انه حين يتأكد للحزبي الخطأ العميق والضرر الفادح لآراء معينة، سيكون لزاماً عليه التصدي لها... ان بليخانوف بحق

تماماً في موقفه ضد الماخيين، لكن ليس بامكانه، او لا يرغب، او يتكاسل، في ان يقول ذلك بصورة **ملموسة**، مفصلة وشاملة، مبسطة... اما أنا فسأقول ذلك، مهما كلفني الامر، **بطريقتي الخاصة**»(*) .

وقد قال لينين كلمته الموعودة في «المادية ومذهب نقد التجربة»، الذي فند فيه الماخية والتحريفية الفلسفية، وبيّن تهافتها وخطلها، وقدم التحليل العميق للمشكلات العلمية والفلسفية، التي طرحها العصر.

ردود الفعل

وكما هو متوقع، لاقى «المادية ومذهب نقد التجربة» ردود فعل متباينة جداً، تبعاً لآراء القارىء وموقعه السياسي. فقد استقبله انصار لينين باستحسان حار، وتأييد حماسي، في حين اثار موجة قوية من الحقد في نفوس خصوم اللينينية.

لقد تبنى البلاشفة ـ اللينينيون آراء لينين الفلسفية، وساعدوه في إنزال الضربات بالخصوم، بمن فيهم أولئك

(*) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٤٧، ص. ١٤٢ ـ ١٤٤.

المثقفون الحزبيون، الذين انحرفوا، في أيام الردة الرجعية، عن الماركسية، وانزلقوا إلى معسكر الإيديولوجية الرجعية، إلى احضان المثالية. فقد وقف البلشفي دوبروفينسكي علانية ضد بغدانوف في الندوة، التي عقدها الاخير في جنيف عام ١٩١٨. وكان لينين قد كتب «عشرة اسئلة إلى محاضر» (ص ٣ ـ ٤) كموضوعات لكلمة دوبروفينسكي في الندوة. كذلك تصدى ف. فوروفسكي، بحماسة وحرارة، للماخية وللاتجاهات الانحطاطية في الادب، ناعتا اياها بـ «العهر الروحي».

ومن كتاب لينين استخلص البلاشفة نتائج، تتعدى الاطار الفلسفي، لتمتد إلى المجال التنظيمي. فبعد صدور «المادية ومذهب نقد التجربة» بفترة قصيرة، جرى في باريس، (في حزيران ١٩٠٩)، لقاء موسع لهيئة تحرير جريدة البروليتاري، التي كانت تلعب، آنذاك، دور الجريدة المركزية. وقد درس المؤتمرون مسألة النزعات والتوجهات، القريبة من «بناة الله»، في الاوساط الاشتراكية ـ الديمقراطية، وأشاروا إلى ان «بناة الله» والماخية انما يعنيان القطيعة مع الماركسية، ويلحقان ضرراً فادحاً بنضال الطبقة العاملة. ولذا طرد بغدانوف من الحزب

البلشفي. وبالمقابل، رجع بعض « بناة الله » إلى الحزب. فقد اعلن لوناتشارسكي عن قطيعته مع اخطائه الماخية، وانبرى للعمل النشيط في صفوف الحركة الثورية، وتخلى غوركي عن « بناة الله »، الذين كان، لحين من الزمن، قريباً منهم. لكن معظم نشطاء « بناة الله » والماخيين بقوا على مواقفهم السابقة الخاطئة.

وقد رد بغدانوف وبازاروف ويوشكيڤتش على كتاب لينين بأعمال، يثابرون فيها على التمسك بآرائهم الخاطئة، ويصرون على موقفهم السابق في امكانية الجمع بين الماخية وبين المادية الديالكتيكية. ان بغدانوف لم يفهم، اطلاقاً النقد، الذي وجهه اليه لينين، حتى انه نعت طريقة التفكير اللينينية بأنها « دينية صرفة »! وهو يبني اتهامه الغريب هذا استناداً إلى ان لينين « يؤمن » بوجود الاشياء خارج البشر، يؤمن بالحقيقة المطلقة، وأنه يعتبر، في « المادية ومذهب نقد التجربة »، ان ثمة موضوعات، طرحها ماركس وانجلس، لا يمكن اعادة النظر فيها، مما يشكل، في رأي بغدانوف، « دوغمائية » و « تقديساً للمطلق »(★). وبعد ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى طور

(★) في كتابه سقوط الوثنية الكبرى، الايمان والعلم. حول كتاب ف. ايلين =

بغدانوف نظرياته الخاطئة في مجال الاقتصاد السياسي. وقد أصاب شهرة، لا يحسد عليها، من وراء نظريته المعروفة حول «الثقافة البروليتارية»، التي تنفي ضرورة استيعاب البروليتاريا للجوانب الايجابية في فنون وثقافات الماضي. اما بازاروف فقد انتقل إلى صفوف المناشفة، ووقف، فيما بعد، ضد ثورة اكتوبر. ولحق فالنتينوف بركب «المهاجرين البيض».

وبين ردود فعل المناشفة، التي كانت متنوعة ومتباينة، تجدر الاشارة إلى موقف ل. اكسيلرود (ارثوذكس)، التي وضعت نصب عينيها مهمة «تبييض صفحة» بليخانوف، الذي وجه لينين نقداً حاداً لعدد من اخطائه الفلسفية. وقد حاولت اكسيلرود، دون جدوى اثبات ان الامكنة، التي يشير اليها لينين من مؤلفات بليخانوف، لا تحتوي على اية اخطاء، وانها تتفق تماماً مع الماركسية. ومن الجوانب، التي صبت عليها جام غضبها، كان مبدأ الحزبية، الذي ينسحب خيطاً احمر في كل صفحات مؤلف لينين. وقد لاقى هذا المبدأ ردود فعل مماثلة

= (وهو الاسم المستعار للينين ـ ت. س) «المادية ومذهب نقد التجربة»، موسكو، ١٩١٠، ص. ٢١٨.

عند بغدانوف. ولا عجب في ذلك، ففي هذه النقطة، بالذات، التقى البلشفي الماخي بغدانوف والمنشفية، المعادية للماخية، اكسيلرود. لقد كان كره اللينينية قاسماً مشتركاً بينهما !

ومن المدافعين الاخرين عن بليخانوف كان أ. ديبورين، الذي لم يشر بصورة مباشرة إلى كتاب لينين، لكنه اخذ على عاتقه مهمة تبيان كيف يجب تقويم منجزات العلوم الطبيعية (بما فيها الفيزياء) وحالتها المعاصرة من وجهة النظر الفلسفية. لكن ديبورين لم يفلح في ذلك، ولم يستطع رد اتهامات لينين، الموجهة الى بليخانوف، ولا سيما ما يأخذه عليه من انتقاده الماخية نقداً مجرداً، ومن انه لم ير ارتباط الماخية بالفيزياء الحديثة. حتى ديبورين نفسه لم يتمكن، رغم كل محاولاته، من الكشف عن هذا الارتباط، وفهمه.

إن المهمات الجليلة، التي كانت ملقاة على عاتق الحزب البلشفي، لم يكن لها ان تحل بدون النضال من اجل انتصار الإيديولوجية الماركسية، العلمية. فبدون فلسفة علمية متينة لم يكن بوسع الحزب ان يتخذ مواقف سياسية سليمة، وان يحدد

السبل الصحيحية للكفاح ضد القيصرية والبرجوازية، ومن اجل انتصار الثورة الاشتراكية. بهذا الصدد اشارت ن. كروبسكايا إلى «ان النضال على الجبهة الفلسفية قد لعب دوراً بالغ الاهمية في طرح البلاشفة الواضح لاهداف ثورة اكتوبر، واتاح لهم امكانية التنبؤ بمسيرة تطور الاحداث، وتلمس السبيل الصحيح في الكفاح»(★).

على اساس النظرية الفلسفية، التي دافع عنها لينين وطورها، امكن للحزب البلشفي صياغة استراتيجية وتكتيك صحيحين للنضال الثوري اللاحق، وقام بتحضير وتفجير ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى، التي كانت فاتحة عصر جديد في تاريخ البشرية، عصر الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية.

٢ ـ الجديد في الكتاب

بعد ظهور الماركسية في العقد الخامس من القرن الماضي بدأ

(★) ن. كروبسكايا. لمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لظهور كتاب «المادية ومذهب نقد التجربة» مقال في مجلة «تحت راية الماركسية»، ١٩٣٤، عدد ٤، ص. ٢.

ايديولوجيو البرجوازية يوجهون ضربتهم الرئيسية إلى الديالكتيك الثوري، عامة، وضد سحبه على المجتمع، خاصة. وكانت الميتافيزيقا الاداة الاساسية في صراعهم ضد الديالكتيك.

وفي النصف الثاني من القرن الماضي انتشرت، على نطاق واسع نسبياً، آراء المادي العامي (المبتذل) بوشنر واتباعه. وبين علماء الطبيعة شاعت الوان شتى من النزعة الميكانيكية. وفي ميدان السوسيولوجيا (علم الاجتماع) راجت وضعية اوغست كونت، وارتقائية هربرت سبنسر السطحية، و « الداروينية الاجتماعية »، التي قامت، على غرار الميكانيكية الفظة، برد قوانين التطور الاجتماعي إلى قوانين بيولوجية (« الصراع من أجل البقاء »... إلخ.).

وفي ظروف تاريخية كهذه، ترتب على ماركس وانجلس ان يوجها جل اهتمامهما، في المعركة ضد اعداء الماركسية، نحو **الديالكتيك** بالذات ـ منهج الماركسية، وروح المذهب الماركسي كله. وكان من الطبيعي ان يرتبط تطوير هذا الجانب

من الفلسفة الماركسية ارتباطاً وثيقاً بكافة الجوانب الأخرى. كما ان الديالكتيك، نفسه، لقي تطويره من حيث هو ديالكتيك **مادي**، ينطوي على المنطق ونظرية المعرفة (الغنوصيولوجيا) الماديين. وعليه، كانت مسائل الديالكتيك (المنهج الديالكتيكي) محور اهتمام الابحاث الفلسفية لمؤسسي الماركسية.

اما في العصر التاريخي الجديد، الذي حل بحلول الامبريالية، فقد غدت مشكلات **نظرية المعرفة** الجبهة الرئيسية لنضال الماركسية ضد خصومها. من هنا، صب لينين، في «المادية ومذهب نقد التجربة»، اهتمامه الرئيسي على هذه المشكلات، على قضايا الغنوصيولوجيا الماركسية، التي يعالجها كجزء اساسي من الديالكتيك المادي نفسه.

وعلى سبيل المثال، كان انجلس قد عالج مشكلة الحقيقة (اليقين) في مستوى علاقة الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، منطلقا في ذلك من الموضوعة، التي لا يختلف فيها ماركسيان، وهي ان أية حقيقة ليست إلا انعكاساً (كاملاً أم جزئياً)

لواقع موضوعي، موجود خارج الإنسان، أي أن الحقيقة تحمل طابعاً موضوعياً. لكن انجلس لم يتوقف مفصلاً عند هذه المسألة الغنوصيولوجية ـ موضوعية الحقيقة ـ لان هذا الجانب من مشكلة الحقيقة لم يكن، في تلك الايام، مطروحاً كجانب رئيسي في الصراع الايديولوجي.

لكن الظروف تغيرت كثيراً في العصر الجديد، الذي حل بعد وفاة انجلس. فمن الان فصاعداً صار اعداء الماركسية يطرحون مشكلة الحقيقة في إطار «النسبية الفلسفية»: بدأ الماخيون وحلفاؤهم يفسرون الاعتراف بنسبية الحقيقة على انه نفي للحقيقة الموضوعية، بمعنى أنهم اسبغوا عليها طابعاً شرطياً، اتفاقياً بحتاً، بوصفها موضوعات، ادخلت إلى العلم بهدف الراحة والتسهيل، بهدف «اقتصاد الفكر»... إلخ.

وفي ضوء هذا، يطور لينين افكار انجلس، ويستند اليها بصورة كاملة، موجها اهتمامه نحو معالجة الجانب الغنوصيولوجي للمشكلة. وقد بسط لينين، في مؤلفه، ديالكتيك الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، وارتباط ذلك

بالحقيقة الموضوعية، وبذلك سار بالفلسفة الماركسية اشواطاً بعيدة إلى الامام (انظر الفصل الثالث من هذا الكتيب).

وعلى نحو جديد طرحت مسألة العلاقة بين المادة والحركة. ففي أيام أنجلس كان دوهرينغ ينظر إلى هذه العلاقة من مواقع المادية الميتافيزيقية، أي كان يحاول تصور حالة أولى، كانت فيها المادة ساكنة، بدون حركة. هذه النظرية الميتافيزيقية لم تتح لصاحبها ان يفسر انتقال المادة من سكونها هذا إلى الحالة الديناميكية. ولذا اضطر دوهرينغ إلى الاستنجاد بـ «الدفعة الاولى»، وبالتالي، للاعتراف باله ـ خالق. وكان هذا، بالضبط، أحد اسباب نقد نجلس له.

وبعد وفاة انجلس استخدمت الرجعية الفلسفية معطيات نظرية الطاقة لتطرح إلى الوجود تياراً مثالياً خاصاً ـ **الطاقوية**. وقد حاول انصار الطاقوية عزل الحركة عن المادة، أي تصوروا الحركة تصوراً مثالياً وميتافيزيقياً، بدون مادة. ورغم ان أفكاراً كهذه قد ظهرت منذ القرن الماضي، وتصدى لها، حتى في تلك الايام، المفكرون الماديون (على سبيل المثال،

يستند لينين إلى نقد ديتزجن للروحانية) لكن الطاقوية لم تتشكل، كتيار فلسفي مستقل، الا على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في ارتباط بالموجة الايديولوجية الرجعية، التي حملتها الامبريالية.

وفي تفنيده للطاقوية طور لينين المادية الديالكتيكية، مبيناً تضاد المادية والمثالية في فهم ارتباط المادة والحركة، وكذلك تضاد المادية الديالكتيكية والمادية الميتافيزيقية: «المثالي يمكن ان يعتبر العالم حركة لاحاسيسنا.... اما المادي فيعتبره حركة مصدر موضوعي، حركة نموذج موضوعي لاحاسيسنا. ان المادي الميتافيزيقي، اي اللاديالكتيكي، يمكن ان يسلم بوجود المادة (ولو مؤقتاً، قبل «الدفعة الأولى»... إلخ،) بدون حركة. اما المادي الديالكتيكي فلا يرى في الحركة خاصية ملازمة للمادة، فحسب، بل ويرفض النظرة المبسطة إلى الحركة وقس على ذلك» (ص. ٢٦٩).

وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» طور لينين ما كان قد بدأه انجلس في «انتي دوهرينغ» و «ديالكتيك الطبيعة» من

تحليل للعلوم الطبيعية في ضوء المنهج المادي الديالكتيكي، واغنى الفلسفة الماركسية بموضوعات هامة جديدة، استخلصها من حله للمشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة (سنعود إلى ذلك في الفصل الخامس).

كذلك رفع لينين، في هذا الكتاب، راية الحزبية في الفلسفة، وعالج هذه المشكلة بوصفها احد اهم اجزاء المذهب الماركسي.

وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» يبين لينين، على اروع وجه، فيم يكمن الفارق الاساسي بين العصرين التاريخيين: عصر الرأسمالية ما قبل الاحتكارية، التي كانت تسير على خط صاعد (القرن التاسع عشر)، وعصر الرأسمالية الاحتكارية، التي دخلت الرأسمالية معها مرحلة التعفن، وبدأت تسير في طريق الانحدار (القرن العشرين). وهنا يشير لينين إلى انه تبعاً للظرف التاريخي العام، الذي كان سائداً من قبل (القرن التاسع عشر)، والذي ظهر فيما بعد (القرن العشرين)، جرى التأكيد، في الفلسفة الماركسية، اي في المادية الديالكتيكية

والتاريخية، على جانبين مختلفين لمذهب واحد.

إن توجيه الاهتمام إلى هذا الجانب أم ذاك لم ينجم عن اعتبارات عابرة، ولا عن مزاج أصحابه وأهوائهم، بل جاء نتيجة لظروف جذرية، موضوعية، للعصرين التاريخيين المذكورين. كما ان توجيه الاهتمام هذا قد تم مع الابقاء الكامل على الوحدة الداخلية للمذهب الماركسي ككل، على الوحدة العميقة الوثيقة لكافة جوانبه واقسامه. ويقول لينين: «لما كان ماركس وإنجلس قد انطلقا من فيورباخ، ونضجا في خضم النضال ضد المرقعين، كان من الطبيعي ان يوجها جل اهتمامهما نحو استكمال بناء المادية الفلسفية حتى القمة، وليس نحو الغنوصيولوجيا المادية، بل نحو الفهم المادي للتاريخ. من هنا كان تأكيد ماركس وانجلس، في مؤلفاتهما، على المادية **الديالكتيكية** اكثر من **المادية** الديالكتيكية، وعلى المادية **التاريخية** اكثر من **المادية** التاريخية» (ص. ٢٣٤).

وعلى هذا النحو يقوّم لينين ذلك العصر التاريخي، الذي فيه عاش ماركس وانجلس، ومارسا نشاطهما الفكري. اما العصر

الجديد، الذي حل بعد وفاتها ـ عصر الامبريالية والثورات البروليتارية، فيختلف جدياً عن العصر السابق: «ان ماخيينا، الراغبين في ان يكونوا ماركسيين، قد جاءوا إلى الماركسية في حقبة تاريخية، تختلف تمام الاختلاف، جاءوا في وقت، كان الفلاسفة البرجوازيون يتخصصون في الغنوصيولوجيا بصورة خاصة، بحيث تمثلوا، على نحو وحيد الجانب ومشوه، بعض عناصر الديالكتيك (النسبية، مثلاً)، ليوجهوا اكثر انتباههم نحو الدفاع عن المثالية، او اعادة بنائها، من الاسفل، وليس على المثالية في الاعلى... لم يفهم ماخيونا الماركسية، لأنه ترتب عليهم أن يأتوا إليها من **الجانب الآخر**، إذا صح التعبير، لأنهم استوعبوا ـ وفي بعض الاحيان حفظوا عن ظهر قلب اكثر مما استوعبوا ـ نظرية ماركس الاقتصادية والتاريخية، دون ان يتفهموا اسسها، اي المادية الفلسفية» (ص. ٣٣٥).

وفي ضوء التقويم اللينيني للعصر التاريخي الجديد، الذي فيه ظهر «المادية ومذهب نقد التجربة»، تتوضح خصوصيات الكتاب، لا من حيث مضمونه فحسب، بل ومن ناحية الاسلوب، وطريقة العرض، ويتبين ـ وهذا هو الاهم ـ على

نحو اكمل واعمق، ذلك الجديد، الذي اسهم به لينين في تطوير الفلسفة الماركسية.

٢ ـ الارتباط بالاعمال الماركسية ـ اللينينية الاخرى

ان المنهج التاريخي ـ العياني في دراسة « المادية ومذهب نقد التجربة » يتطلب ايضاً النظر اليه في ارتباطه ١) بالمؤلفات الفلسفية الاساسية لماركس وانجلس، التي جاء الكتاب تطويراً لها، سيما وإن لينين يستشهد بها ويستند إليها باستمرار (وخاصة « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية »، و « انتي دوهرينغ »)(*)، ٢) بباقي مؤلفات

(*) من الامثلة الساطعة على تطابق نظرة مؤسسي الماركسية ـ اللينينية إلى المسائل الفلسفية الاساسية يأتي تحليل انجلس ولينين للمشكلات الفلسفية للعلوم الطبيعية. ففي « المادية ومذهب نقد التجربة » يبرز لينين سببين غنوصيولوجيين لما يسميه بالمثالية « الفيزيائية »، هيمنة الرياضات في الفيزياء، والنزعة النسبية (نسبة المعارف البشرية)، التي تؤدي، في حال الجهل بالديالكتيك، الى المثالية واللاادرية. لكن إلى هذين السببين بالضبط سبق لانجلس ان اشار في « ديالكتيك الطبيعة » (انظر مقدمتنا للطبعة العربية من هذا الكتاب) في ضوء تحليله لمسيرة العلوم الطبيعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اي في وقت، كان فيه هذان السببان غير واضحين للعيان بعد. ومن المعروف أن لينين لم يطلع على مخطوطة مؤلف انجلس هذا (نشرت المخطوطة عام ١٩٢٥).

لينين، التي فيها تطرح وتحل نفس المشكلات الفلسفية، التي يعالجها الكتاب، وخاصة ـ «الدفاتر الفلسفية»، التي تكمل مباشرة «المادية ومذهب نقد التجربة».

فان دراسة مؤلف لينين، في ضوء هذا الارتباط، تتيح لنا امكانية النظر نظرة تاريخية إلى مضمونه. فقط في ضوء هذه المنهجية يمكن فهم مغزى الكتاب، وتوجهه، وجدة موضوعاته، ورؤية هذا كله من منظار تطور وتقدم الفلسفة الماركسية، والعلم المعاصر كله، وكذلك في ضوء تطور فكر لينين نفسه.

وبهذا الصدد تجدر الاشارة إلى ان التحريفيين واعداء الماركسية المكشوفين ينكبّون، في السنوات الاخيرة، على البحث والتفتيش عن تعارض مزعوم بين الآراء، التي طرحها لينين في اعماله قبل عام ١٩١٤، وبين ما كتبه بعد هذا التاريخ. ان خصوم نظرية الانعكاس يتهمونها بالتأملية السلبية، بالميكانيكية (بمعنى القول بالتطابق «الآلي» بين الصورة وبين الشيء ـ الأصل، بين الذات وبين الموضوع)، وحتى

وبالكونفورمية، أي بالتكيف والتلاؤم اللامبدئي وفقاً للظـروف. ويمضي هؤلاء لافراغ نظرية الانعكاس من مضمونها ومغـزاهـا الحقيقيين، حين يـزعمـون أنها تحط مـن دور النشـاط العلمـي الخلاق، وتحرم الوعي البشري من طابعه المبدع.

ويزعم اعداء الماركسية ـ اللينينية ان لينين كان، قبل عام ١٩١٤، من انصار الفهم المذكور للانعكاس، حتى ويتمادون بالقول إن لينين كان، في تلك السنوات، يشارك كاوتسكي آراءه الفلسفية، كما كان من أنصار النزعة الارتقائية السطحية. ذلك هـو، على حـد زعمهـم الطـور الأول في مسيرة الفكـر الفلسفي اللينيني.

اما الطور الثاني فيبدأ منذ عام ١٩١٤، عام اندلاع الحرب العالمية الاولى، واقتراب ميعاد الثورة الاجتماعية في روسيا. فمن الآن وصاعداً «تحول» لينين عـن آرائـه السـابقـة «معترفـاً» بقصـور نظـريـة الانعكـاس، وضرورة «تطـويـرهـا» و«تكميلها»، لتغدو نظرية النشاط الخلاق (العملي والمعرفي). ففي هذه المرحلة حلت فكرة الديالكتيك الثوري محل الآراء

الكاوتسكية والارتقائية السطحية، وعندئذ «اصبح» لينين مفكراً ـ ثورياً، يعرفه العالم كله.

ومن وجهة النظر هذه، يكون «المادية ومذهب نقد التجربة» خير تعبير عن الطور الاول (نظرية الانعكاس، الكاوتسكية، الارتقائية السطحية)، في حين انعكس الطور الثاني (نظرية الخلق، اللاكاوتسكية، الديالكتيك الثوري) في «الدفاتر الفلسفية». وعلى هذا النحو يسعى اعداء الماركسية ـ اللينينية إلى اقامة تعارض بين مؤلفي لينين، وذلك في محاولة لاثبات ان لينين لم يكن دوماً ماركسياً مبدعاً، وإنّما اصبح مبدعاً وثورياً على مشارف الثورة الروسية عام ١٩١٧، وانه كان، قبل ذلك، «دوغمائياً» مثل كاوتسكي، ولذا يجب النظر إلى اعمال لينين قبل عام ١٩١٤ نظرة نقدية صارمة.

وهذه الادعاءات كلها ليست الا محض اختلاقات وافتراءات. فـ «الدفاتر الفلسفية» تشكل امتداداً طبيعياً لـ «المادية ومذهب نقد التجربة»، فيها تتجلى وحدة الآراء والمنطلقات الفلسفية العامة. فإن الموضوعات، المتضمنة في

« الدفاتر الفلسفية » ، هي تطوير للآراء ، التي سبق للينين ان طرحها قبل ذلك بأكثر من اربع سنوات .

وهذا يخص ، في المقام الاول ، مسألة « الانعكاس » ، التي يحلو لخصوم الماركسية ـ اللينينية ان يتصيدوا عليها . ان هؤلاء يكررون ، تماماً كالببغاء ، المزاعم القائلة بأن نظرية الانعكاس تستثني النشاط الخلاق للانسان ولوعيه ، مشوهين بذلك ، آراء لينين . وهم يستندون في ذلك إلى عبارات ، وردت في « الدفاتر الفلسفية » ، تتناقض ـ كما يزعم هؤلاء ـ مع ما قاله لينين عام ١٩٠٨ . من هذه العبارات : « ان وعي الانسان لا يعكس العالم الموضوعي ، فحسب ، بل ويخلقه » . فعلى هذا « الاساس » يبني هؤلاء زعمهم في ان لينين قد بين ، عام ١٩١٤ ، محدودية نظرية الانعكاس (وعي الانسان لا يعكس العالم الموضوعي ، فحسب) ويكملها بنظرية الابداع (الوعي يخلق العالم الموضوعي) .

لكن القراءة المتمعنة لـ « الدفاتر الفلسفية » تبين ان الموضوعة المذكورة ، التي ينسبها هؤلاء الى لينين ، ليست الا

تلخيص لينين لنظرية هيجل المثالية، وليست ابداً، رأيه الخاص. وبالتالي، ليس في « الدفاتر الفلسفية » اية « نظرية ابداع » جديدة، تتعارض مع أفكار « المادية ومذهب نقد التجربة ». وسوف نعود إلى ذلك في اثناء دراستنا لـ « الدفاتر الفلسفية ».

٤ ـ دراسة الكتاب من وجهة نظر عصرنا

وأخيراً، فإن المنهج التاريخي ـ العياني في دراسة « المادية ومذهب نقد التجربة » (والمؤلفات الماركسية ـ اللينينية عموماً) يتطلب القدرة على ربط الموضوعات، المطروحة فيه، مع المستوى الحالي لتطور العلم، ومع الحالة المعاصرة للصراع الطبقي في ميدان الفلسفة، ومع النضال ضد اعداء الماركسية ـ اللينينية في ايامنا.

ففي ضوء نظرة كهذه تتبدى امام القارىء القيمة العظيمة، غير العابرة، لمؤلف لينين، الذي لا يزال يحتفظ بكل طابعه الملح في الظروف المعاصرة لتطور الفلسفة. وفضلاً عن ذلك، سيجد القارىء فيه الكثير من الحجج، التي تساعده على نقد

الاتجاهات الاحدث للفلسفة الرجعية المعاصرة وفضحها (التوماوية الجديدة، الافلاطونية الجديدة، الوضعية الجديدة، الذرية المنطقية، الشخصانية، البراغماتية الجديدة، الوجودية، وغيرها). إن التحليل العلمي العميق لهذه وغيرها من الاتجاهات والمدارس «الجديدة» يبين انها، رغم اصالتها الظاهرية، ليست، في حقيقة الامر، سوى تكرار، في صيغ وقوالب جديدة، لمذاهب وآراء فلسفية، معروفة منذ أمد بعيد.

وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» يبين لينين ان الماخية ليست، في اساسها، الا تكراراً لمثالية بيركلي الذاتية، ولريبية هيوم، وكذلك للأدرية كانط بعد أن خلصت من عناصرها المادية (من «الشيء في ذاته»). وفي ايامنا تأتي الماخية المعاصرة (الماخية الجديدة) تكراراً للمثالية القديمة وكذلك لماخية اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. من ذلك، مثلاً، ان الموضوعة، القائلة بدور مبدئي خاص لجهاز القياس («الراصد») في الميكانيك الكوانتي ليست الا تكراراً لنظرية افيناريوس في «التوافق المبدئي» (انظر الفصل الثاني).

والموضوعة القائلة بفناء مزعوم للمادة انطلاقاً من تحولها من شكل فيزيائي (زوج من الدقائق المشحونة كهربائياً: الكترون وبوزيترون) إلى اخر (إلى فوتونات،، اي الى اشعاع كهرطيسي، إلى ضوء) ليست إلا تكراراً للموضوعة الماخية القديمة عن تلاشي المادة (عن استبدالها بالكهرباء... إلخ)، مطبقة على الاكتشافات الجديدة في حقل الفيزياء.

تلك هي بعض الامثلة، التي توضح اهمية كتاب لينين في الصراع الايديولوجي المعاصر. وفي الفصول القادمة، حيث ندرس اهم المشكلات التي يعالجها لينين في «المادية ومذهب نقد التجربة»، سنتوقف، إلى هذا الحد ام ذاك من التفصيل، عند هذا الجانب من العمل اللينيني.



هذه الجوانب، المذكورة اعلاه، تشكل، في مجملها، ما سميناه بالمنهج التاريخي ـ العياني. في دراسة المؤلفات الماركسية ـ اللينينية الكلاسيكية. وهي تقدم لنا، في مجموعها، تلك الارضية التاريخية ـ العيانية والتاريخية ـ العلمية، التي لا

تترك بصماتها على المؤلف المدروس، فحسب، بل وتفسر تلك العوامل، التي كانت وراء ضرورة ظهوره، وكذلك الخصوصيات، المميزة له.

إن دراسة «المادية ومذهب نقد التجربة» دراسة عيانية، من منظار أيامنا الحاضرة، تعني ان نتوجه، باستمرار، إلى لينين طلبا للنصح والمشورة حول كل مسألة جديدة في العلوم الطبيعية والفلسفة والعلم الاجتماعي، يعني أن نتخيل كيف كان سيجيب لينين على المسائل الفلسفية، التي يطرحها اليوم الظرف التاريخي الجديد، وخصوصيات الصراع الايديولوجي في ميدان الفلسفة المعاصرة، والنجاحات الاحدث لعلوم الطبيعة. ان لينين نفسه يروي لنا كيف كان «يتشاور» مع ماركس، حين كان يرجع إلى أعماله، يبحث فيها لا عن اجابات جاهزة على المسائل الجديدة، التي طرحها تطور العلم والمجتمع ككل، بل عن المدخل إلى حل هذه المسائل، يبحث فيها عن المقدرة على طرحها وحلها ديالكتيكياً، انطلاقاً من الديالكتيك، الذي كان، ولا يزال، وسيكون دائماً، روح المذهب الماركسي كله.

الفصل الثاني

نقد المثالية الذاتية

في مستهل مؤلفه يضع لينين نصب عينيه مهمة فضح ادعاءات التحريفيين، الذين يصورون فلسفتهم « جديدة كل الجدة، ويطلقون عليها نعوت « الأحدث »، و « المعاصرة »، و « خلاصة العلوم الطبيعية المعاصرة »، و « الوضعية الاحدث »، وغيرها. ولتحقيق هذا الهدف يتتبع لينين المصادر الفكرية، التي استقت منها الماخية، وذلك في القسم الأول من « المادية ومذهب نقد التجربة »، الذي يحمل العنوان: « بدلاً من المدخل. كيف دحض المادية بعض « الماركسيين » عام ١٩٠٨ وبعض المثاليين عام ١٧١٠ ». كما يتطرق لينين إلى هذه المسألة في البند الأول من الفصل الرابع ـ « نقد الكانطية من

اليسار ومن اليمين». وفي معرض فضحه لآراء ماخ وافيناريوس «الجديدة» يبين لينين أن نظريات هذين المفكرين ليست، في جوهرها، إلا تكراراً لموضوعات مثالية قديمة. وهو يورد، بهذا الصدد، أقوال ماخ نفسه، الذي يعترف بأنه بدأ بفلسفة كانط (اللاأدري، المثالي)، ثم انكفأ راجعاً نحو آراء الفيلسوفين المثاليين الانكليزيين بيركلي وهيوم.

ا ـ نقد أسلاف الماخية

كان الفيلسوف الانكليزي، الاسقف جورج بيركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣)، عدواً لدوداً للمادية والالحاد. وقد استخدم، في حربه ضد المادية، سلاحاً، كان، قبل ذلك، يستخدم، في أغلب الأحيان، من قبل الماديين: سلاح **المذهب الحسي Sensualism**. ينطلق انصار المذهب الحسي من القول بأن الأحاسيس هي المصدر الرئيسي للمعرفة. غير أن هذا المذهب، الذي يؤدي في ظروف معينة، الى المادية (في فلسفات لوك، وهولباخ، وهيلفيتيوس، وفيورباخ) تحول، على يدي بيركلي، الى دعم لأخطر أنواع المثالية، إلى دعم

المثالية الذاتية. إن الأحاسيس، عند بيركلي، ليست مصدر المعرفة الأول، **فحسب**، بل هي الواقع الوحيد، الذي يتعامل معه الانسان. وقد احسن الباحث السوڤياتي ب. بيخوفسكي حين سمى بيركلي «مجدداً رجعياً»: رجعي، لأنه يدافع عن آراء عتيقة ومحافظة، وهو «مجدد»، لا لأنه طرح أفكاراً جديدة، بل لأنه ابتدع أسلوباً (شكلاً) جديداً للدفاع عن الأفكار القديمة، للدفاع عن المثالية والدين. إن «الجديد»، الذي جاء به بيركلي، هو رفضه لذلك المذهب، المتوشح بالعقلانية، الذي وضعه «القديس» توما الأكويني (القرن الثالث عشر)، والذي يتوجه إلى العقل بهدف تبرير الدين. واستعاض عنه بالتأويل المثالي للمذهب الحسي.

في عام ١٧١٠ صدر مؤلف بيركلي الأساسي: «بحث في مبادىء المعرفة البشرية». وبين لينين ان موضوعات كثيرة من مؤلف بيركلي هذا قد تكررت، بعد قرنين، في أعمال الوضعيين - الماخيين، الروس منهم والاجانب، لكنها عرضت، هنا، على أنها «أحدث» الفلسفات(*). إن بغدانوف وبازاروف، وقبلهما

(*) وسوف نرى، في البند الثالث، ان كثيراً من ممثلي المثالية المعاصرة يكررون نفس هذه الموضوعات.

ماخ، يأخذون على الماديين قولهم بالمادة، بأن الأشياء موجودة خارج ذواتنا، بصورة مستقلة عنا. وهذا بالذات هو ما يأخذه بيركلي على الماديين قبل مئتي عام. ويورد لينين مقتطفات مفصلة من بحث بيركلي المذكور، توضح، بجلاء، ان بيركلي ينكر المنطلق الأساسي للمادية (ولكل معرفة علمية)، ينكر واقعية العالم المحيط بنا.

من البديهي لكل ذي عقل سليم ان موضوعات معرفتنا، أحاسيسنا، إنما هي أشياء وعمليات العالم الخارجي. أما بيركلي فيزعم ان ما يشكل موضوعات معرفتنا ليس العالم الموضوعي، الخارجي، بل «أفكارنا»، مشاعرنا وأحاسيسنا، الخ... فنحن لا ندرك الأشياء، وإنما ندرك انفعالاتنا الذاتية فقط. هذه الانفعالات يسميها بيركلي «معان» أو «أفكار» Ideas. لقد اعتاد الناس، كما يقول بيركلي، على أن يجمعوا بين هذه «الأفكار»، ليركِبوا منها ما يسمونه بالأشياء. وبذلك لا تكون «الأشياء» أشياء واقعية، بل زمرة من الأحاسيس، جمعت معاً. الأشياء ـ **مركبات أفكار، مجموعات أحاسيس**. إن الناس يشاهدون عدة أفكار، مجتمعة معاً، فيطلقون عليها

تسمية مشتركة، يلاحظون، مثلاً نوعاً معيناً من اللون، والطعم، والرائحة، والشكل، والصلابة، مجتمعة بعضها إلى بعض، فيحصلون على شيء محدد، يرمزون له باسم « تفاحة »، أم « حجر »، أم « شجرة »، وهلم جرا... ويصوغ بيركلي موضوعته الأساسية على النحو التالي: « إن وجود الموجود يعني أن يدرك». وهكذا تقود نظرية بيركلي الى **الاناوحدية** (الانفرادية، الأنانة) **Solipsism**، أي إلى القول بأن ما يوجد في العالم هو الذات المتعرفة، وحدها، أي الانسان، أما كل ما عداه فهو أحاسيسه وانفعالاته، وينفي بيركلي نفياً قاطعاً أن تكون الأحاسيس والمشاعر والمفاهيم (أي ما سماه بـ « الأفكار ») انعكاسات لأشياء، موجودة موضوعياً: « وقد تقولون إن الأفكار يمكن أن تكون نسخاً **copies** أو انعكاسات لأشياء، موجودة خارج الذهن، في الجوهر غير العاقل. وأجيب بأن الفكرة لا يمكن أن تشبه إلا الفكرة. إن اللون، أو الشكل، لا يمكن أن يشبه إلا لوناً، أو شكلاً آخر » (انظر ص ١٢).

للوهلة الأولى قد يبدو قول بيركلي هذا بأن الفكرة لا

يمكن أن تشبه إلا الفكرة صحيحاً، ومعقولاً. فما الذي يمكن أن يكون «مشابهاً» للإحساس باللون الأحمر إلا إحساس مماثل باللون الأحمر؟ وما الذي يمكن أن «يشابه» الإحساس برائحة عطر ما إلا احساساً برائحة نفس العطر؟ هذا السؤال كان، في كثير من الأحيان، يضع دراسي الفلسفة في مأزق حرج. لكن كل إحساس ذي طابع موضوعي، «يشابه»، إلى حد ما، الشيء، الذي يعكسه. وترى الفلسفة المادية أن الأحاسيس تتولد عن تأثير الأشياء المادية، وانها صورة ذاتية لهذه الأشياء الموضوعية. وقد كشفت السيكولوجيا والفيزيولوجيا عن حقيقة أن احساسنا باللون الأحمر، مثلاً، هو انعكاس لخواص الامواج الضوئية، التي تتراوح اطوالها ما بين ٧٦٠ و ٧٢٠ ميلي كرون. أما الإحساس باللون البنفسجي فهو انعكاس لخصائص الأشعة، الأقصر من حيث طول الموجة ـ حوالى ٤٠٠ كرون. وعلى نحو مماثل يمكن إثبات ان الاحساس بهذه الرائحة أو تلك هو انعكاس لخواص محددة لدقائق المادة المعنية، تستدعي (أي الحركة) رفع حرارة الجسم. وعليه، فإن احاسيسنا وتصوراتنا تشابه أشياء العالم

الخارجي، ولو لم تكن أحاسيسنا صحيحة عن الأشياء لما لاقينا النجاح في ممارستنا العملية، ان معطيات العلم، وممارسة كل انسان بمفرده، تثبت صحة هذه الموضوعة. أما بيركلي فينفي « مشابهة » الأحاسيس للأشياء لأنه ينفي الوجود الموضوعي للأشياء. وسنرى، أدناه أن الماخيين يكررون نفس المزاعم.

وقد نقرأ أحياناً، في بعض الأعمال الفلسفية، أنه لا معنى في الحالة المعنية (أحاسيس اللون)، للكلام عن تشابه بين الموجة الكهرطيسية وبين ما تثيره من أحاسيس. لكن قولاً كهذا يعني أن أحاسيس اللون لا تعتبر نسخاً، صوراً، للواقع وهذا يعني، بالتالي، أن ثمة نوعين من الأحاسيس: أحاسيس، تكون نسخاً عن الأشياء، وأخرى (أحاسيس اللون مثلاً)، لا تشبه الأصل المادي بأي حال، بيد أن التسليم بذلك ليس في الحقيقة، إلا رجوعاً الى نظرية لوك الخاطئة عن الكيفيات الأولية والثانوية.

من المعروف أن الفيلسوف الانكليزي جون **لوك** (القرن الثامن عشر) كان يميز بين نوعين من كيفيات الأشياء: **أولية**،

وهي الكيفيات، التي توجد موضوعياً، وتنعكس في وعي الإنسان (الشكل، الامتداد، الحركة، الكثافة، اللاانفاذية، الحجم... إلخ)، **وثانوية**، وهي الكيفيات، التي تخلقها الذات، والتي ليس لها ـ في رأيه ـ أصل موضوعي (اللون، الطعم، الرائحة... الخ). إن الكيفيات الثانوية تتحدد، عند لوك، بطريقة تنظيم الذات (الإنسان)، ووضعها. أما الماركسية فترفض وجهة النظر هذه، إذ لا تعترف بانقسام الكيفيات الى اولية وثانوية. فأحاسيس اللون، مثلاً، يجب النظر إليها على أنها نسخ (وإن تك نسخاً من نوع خاص) من الواقع، على أنها صور ذاتية للواقع الموضوعي. صحيح أن مسألة تماثل أحاسيس اللون مع اصلها المادي هي مسألة صعبة، وأن لـ «تشابه» الأحاسيس مع المصدر الموضوعي طابعه الخاص. لكن المادية الديالكتيكية تترك للعلوم الطبيعية أمر البت في هذه المسألة، غير المحلولة بعد، وترفض، في الوقت ذاته، أي حل مثالي لها.

لقد كان بيركلي سلفاً للفلسفة الماخية، «الحديثة» و «المعاصرة»، في عدد من موضوعاتها الأساسية. فقد كان

نفي وجود المادة مبدأً أساسياً في مذهبه. وهو يقترح طرد هذا المفهوم ـ مفهوم المادة ـ من الفلسفة. في نقده لمفهوم « المادة » يستند بيركلي الى تشويه المذهب الحسي. فإذا لم يكن بوسعنا أن نرى، ونلمس ونتذوق، « المادة عامة »، « المادة بحد ذاتها »، وإنما نرى ونلمس ونتذوق الأشياء الفردية فقط، فإن هذا يعني في رأي بيركلي، أن ما يوجد هو الفردي وحده، هو الأشياء الفردية المدركة حسياً، التي هي مركبات أحاسيس، أما المادة فهي عدم، تجريد فارغ وضار. ويعود ضرر هذا المفهوم، أولاً، إلى أنه كان « سنداً » و « صديقاً اكبر » للمادية والالحاد، ولكل النظريات، التي تنكر الايمان بالله، ويعود، ثانياً، الى ما يرتبط به، عند بيركلي، من قدر عظيم من المنازعات والمسائل الخلافية المشوشة. ولذا يؤكد بيركلي أن طرد هذا المفهوم من الفلسفة هو أمر بالغ الأهمية، لأن ذلك يساعد على تبسيط التفكير. وهنا يلاحظ لينين أن بيركلي كان، في هذه المسألة، الاستاذ المباشر للماخيين وأضرابهم. إن نفي الماخيين للمادة، وطرحهم لمبدأ « اقتصاد الفكر »، هما، في حقيقة الأمر تكرار لفكرة بيركلي في أن من « المريح » للغاية

تصور العالم بدون مادة.

أطلق الماخيون، أنصار « الوضعية الأحدث »، اسم « الرمزية التجريبية » على نظريتهم. إن أحاسيسنا، وفقاً لهذه النظرية، ليست نسخاً من الواقع، بل هي مجرد رموز، إشارات، تدل على الأشياء. ويبين لينين أن هذه النظرية الماخية تضرب جذورها في فلسفة بيركلي، الذي لم يكن يعتبر مفهوم السببية، مثلاً، انعكاساً لسبب واقعي للظواهر، بل مجرد إشارة، أو رمز. والرمز (وكذلك الإشارة) قد لا يتشابه مع الأشياء، المرموز إليها. وفي مجابهة هذا الرأي الخاطىء تثبت الممارسة أن مفهوم السببية، كغيره من المفاهيم العلمية، ليس مجرد رمز، بل هو انعكاس لعلاقات قانونية واقعية بين أشياء العالم الموضوعي.

كذلك كان بيركلي استاذاً للماخيين في مسألة فهم الحقيقة (اليقين). فالماخي بغدانوف، مثلاً، يزعم أن الحقيقة هي ما يجمع عليه الناس، أو معظمهم. ونجد عند بيركلي نفس الموضوعة تقريباً: إن اتفاق الجماعة على انطباعات معينة هو، في

رأيه، دليل يقينية هذه الانطباعات.

وعليه، يتبين لنا أن نفي العالم المادي، ونفي كون أحاسيسنا انعكاساً لأشياء العالم الخارجي، ومبدأ «اقتصاد الفكر»، و «الرمزية التجريبية»، والنظرة الى اجماع الناس على أنه معيار ليقينية الأحاسيس، وكثيراً من موضوعات «الفلسفة الأحدث» الأخرى، ليست إلا ترديداً لأفكار، طرحتها قبل قرنين من الزمن، فلسفة بيركلي المثالية الذاتية.

غير أن استاذ الماخيين بيركلي لم يكن له، كأسقف يدافع عن الدين ويروج له، أن يكون متسقاً في نزعاته المثالية الذاتية. فالمثالية الذاتية المتسقة تقتضي نفي أي موضوع خارج ذواتنا، خارج الانسان ولكن ما العمل، عندئذ، بالنسبة لله ـ الخالق، مبدع الكون الذي بدونه يتعذر لاسقف أن يبني أي فلسفة؟ هنا يبين لينين أن بيركلي، انطلاقاً من القول بالاله ـ الخالق، وخوفاً من الوقوع في أحضان الأناوحدية، ينتقل من المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية، حيث يعتبر أن العالم ليس مخلوقاً من قبل أفكار الذات (الانسان)، وإنما خلقته فكرة، مستقلة

عن الذات، فكرة سامية، مطلقة، وهكذا ينتقل بيركلي من نفي الجوهر المادي (الاشياء الموجودة موضوعيا) إلى القول بجوهر (ماهية) روحي.

وفي لوحة العالم التي يرسمها بيركلي، هناك الذات (الانسان) والروح المطلقة (الله) فقط. أما العالم الخارجي، الطبيعة، فهي مجرد مركبات أحاسيس الانسان (وهذه الموضوعة هي محور المثالية الذاتية)، لكن الله هو الذي يستدعي هذه المركبات في ذهن الانسان (وهذه الموضوعة هي الموضوعة الأساسية للاهوت كلون من المثالية الموضوعية). إن الأشياء، التي ليس لها أي وجود واقعي خارج الانسان، توجد - كما يقول بيركلي - واقعياً: كمجموعة أفكار في ذهن الله. على هذا النحو تبقى الأشياء موجودة حتى عندما لا يفكر الانسان بها، عندما لا يكون الانسان موجوداً، تبقى كأفكار في الذهن الإلهي.

وهكذا كان سلف الماخيين الروس، الذين يعتبرون انفسهم ماركسيين، لاهوتي، يروج علانية للدين، ذلك الشكل

الساذج، البسيط والفظ، من المثالية الموضوعية!

وبين اساتذة الماخيين كان أيضاً المفكران هيوم وكانط، اللذان ينتميان الى معسكر اللاأدرية.

كان الفيلسوف الانكليزي **دافيد هيوم** (١٧١١ - ١٧٧٦) معاصراً متأخراً لبيركلي. من أهم مؤلفاته: « بحث في العقل البشري » و « كتاب عن الطبيعة الانسانية ». وقد صاغ هيوم نظريته المعرفية كحصيلة لتطوير مثالية بيركلي الذاتية باتجاه اللاأدرية.

إن هيوم يرفض - خلافاً لبيركلي - اعطاء اجابة محددة على مسألة اصل الأحاسيس والإدراكات. وهو ينظر بارتياب إلى قول بيركلي ان الله هو الذي يرسل الأحاسيس الى ذهن الانسان. ويورد لينين أقوال هيوم بهذا الصدد: « ان اللجوء إلى صدق **الكائن الأسمى** من أجل اثبات صدق حواسنا معناه الالتفاف حول المسألة التفافاً، غير متوقع البتة » (انظر ص ٢٢). اننا، اذ سنشك بوجود العالم الخارجي، لا نملك - في رأي هيوم - الحق في افتراض وجود « كائن اسمى » ما، قائم

خارج ذواتنا. ويزعم هيوم أن التجربة لا يمكن أن تعطينا إمكانية تفسير سبب ظهور الأحاسيس والإدراكات... إلخ. وليس بالإمكان إثبات أن الأشياء الخارجية هي التي تثير الانطباعات في ذهننا (أي ليس بالإمكان البرهنة على موضوعة الفلسفة المادية)، وليس بالإمكان، بالمقابل، إثبات أن الإدراكات تصدر عن طاقة الذهن نفسه، أو عن إيجاد روح لا نراها ولا نعرفها، أو عن أي سبب آخر، نحن أشد جهلاً به. على هذا النحو يرى هيوم تعذر البرهنة على كل التفسيرات المعروفة (المادية والمثالية على حد سواء) لأصل معارفنا وستبقى هذه المسألة، إلى الأبد، دونما حل: إن مصدر المعارف البشرية متعذر على المعرفة.

وكانت فلسفة عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) أحد الينابيع الفكرية، التي نهلت منها الماخية. من كانط انطلق علماء الماخية: ماخ وافيناريوس(*). ويبين لينين أن السمة الرئيسية للفلسفة الكانطية هي المهادنة بين المادية والمثالية، وجمع هذين

(*) انظر ايضاً البند الاول من الفصل الرابع ـ «نقد الكانطية من اليسار ومن اليمين».

الاتجاهين المتضادين في مذهب واحد. إن كانط يسلم بوجود الأشياء الواقعية بصورة مستقلة عن الناس، يسلم بوجود الأشياء في ذاتها » (هكذا يسمي كانط الأشياء الواقعية). تبدأ عملية المعرفة بأن تؤثر هذه « الأشياء في ذاتها » على الحواس، وتثير فيها الإحساس. في هذا الجزء من موضوعة ـ القول بوجود « الأشياء في ذاتها »ـ يقف كانط موقفاً مادياً، حيث يعطي الأولوية لأشياء العالم المادي، وليس للوعي، لكن عندما ينتقل كانط إلى دراسة عملية المعرفة وحدودها، نراه يهجر المادية باتجاه المثالية. فهو يؤكد أن ملكات الإنسان المعرفية (الحواس، الفهم، العقل) لا تتعدى « ظواهر » الأشياء، أما « الشيء في ذاته » فمتعذر على المعرفة، ترانسندنتي(*). صحيح أن كانط يعترف بالتقدم المستمر للمعرفة التجريبية، وأنه لا حدود لهذا التقدم. غير ان هذا التقدم اللامحدود ليس من شأنه أن يقترب بنا من معرفة « الأشياء في ذاتها »، فهذه الأخيرة كانت، وستبقى إلى الأبد، خارج نطاق معرفتنا.

(*) يدل مصطلح transcendent عند كانط على ما هو وراء الوعي والنشاط المعرفي، كـ « الشيء في ذاته »، وحرية الارادة، وخلود النفس، والله.

كذلك ينفي كانط الوجود الواقعي لعدد من خواص المادة. فهو ينكر أن يكون الزمان والمكان، والسببية، والضرورة، موجودة موضوعياً، بصورة مستقلة عن وعينا. إننا نرى الأشياء في الزمان والمكان بفضل خواص، فطرية، في وعينا، وليس بسبب وجود الزمان والمكان واقعياً. وعلى نحو مماثل ينظر كانط الى السببية: ان عقلنا هو الذي يدخل السببية والضرورة الى الطبيعة، ذلك أنه لا يعقل الأشياء إلا في ارتباطها السببي. هذه المفاهيم كلها مفاهيم فطرية (عند الانسان)، قبلية Apriori (أي موجودة قبل التجربة، وبصورة مستقلة عنها).

بسبب التناقضات المذكورة تعرضت فلسفة كانط الى انتقادات من قبل الاتجاهات الفلسفية، التي أرادت أن تكون أكثر مبدئية في الصراع القائم بين المادية والمثالية، في حين جنح كانط الى الثنوية dualism، فقد انتقده الماديون «من اليسار»، أي من مواقع تقدمية من وجهة النظر العلمية. وقد أخذوا عليه قوله بتعذر معرفة الأشياء، ونظريته القبلية، ونفيه لموضوعية الزمان والمكان والسببية والضرورة.

أما المثاليون فقد انتقدوه « من اليمين »، أي من وجهة النظر الرجعية، اللاعلمية. لقد هاجموا كانط لأنه قدم تنازلات للمادية، لأنه سلم بوجود « الشيء في ذاته ». وانتقده اللاادريون المتسقون، لأنه يعترف بالضرورة والسببية (ولو أنه يحصرهما بوعي الانسان). وقد كان ماخ وافيناريوس من الذين انتقدوا كانط من اليمين.

ويختتم لينين تحليله لآراء بيركلي وهيوم وكانط، اساتذة الفلسفة « الأحدث » و « المعاصرة »، بقوله: « ونكتفي هنا بنتيجة واحدة: لم يقدم الماخيون « المحدثون » حجة **واحدة** ضد المادية إلا ونجدها عند الأسقف بيركلي » (ص ٢٦). وفي موقع آخر يقول: « وهكذا فإن **كل مدرسة** فيورباخ وماركس وانجلس قد انطلقت من كانط، واتجهت نحو اليسار، نحو الرفض التام لكل مثالية ولكل أدرية. أما ماخيونا فقد ساروا على خط **رجعي** في الفلسفة، ساروا وراء ماخ وافيناريوس، اللذين انتقدا كانط من وجهة نظر هيوم وبيركلي » (ص ٢٠٠).

٢ - نقد الموضوعات الأساسية في فلسفة ماخ وأفيناريوس

بعد أن يكشف لينين عن الجوهر المثالي لفلسفة أسلاف ماخ وأفيناريوس، يبين، في الفصل الأول، الطابع المثالي واللاعلمي لآراء مؤسسي مذهب « نقد التجربة » هذين.

قبل كل شيء تجدر الإشارة الى أن المفكر النمسوي أرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) كان، كفيزيائي، صاحب مآثر معروفة في تاريخ العلم. من ذلك - نقده لمفاهيم الكتلة، والقوة، والعطالة، التي كانت تتعامل بها الفيزياء القديمة، الكلاسيكية (النيوتونية)، وتدليله على تهافت التصورات الكلاسيكية عن مطلقية الزمان والمكان. هذه الأبحاث النقدية استخدمت، فيما بعد، من قبل انشتين والعلماء الكبار الآخرين الذين وضعوا أسس الفيزياء الحديثة. وفي الوقت نفسه، كان ماخ، كعالم، يعاني من بعض المحدودية والنزعة المحافظة، مما يعود، في الكثير منه الى رؤيته المثالية للكون، فقد وقف، مثلاً، إلى جانب العالم الكيميائي الالماني اوستوالد، الذي نفى واقعية الذرات، والذي يصفه لينين بأنه « كيميائي عظيم جداً،

وفيلسوف مشوش للغاية » (ص ١٦٢).

طرح ماخ مثال « العلم الوضعي الصرف »، الذي لا يسعى الى تفسير معطيات التجربة الحسية، وإنما يكتفي بوصفها. أما الجزء « التعليلي » في كل علم، بما في ذلك الفيزياء، فيعتبره ماخ « طفيلياً »، يجب استئصاله من العلم، لأنه يتناقض مع مبدأ « اقتصاد الفكر ». بين العناصر الطفيلية هذه يدرج ماخ مفاهيم السببية والمادة والجوهر، والمفاهيم الأخرى، التي تتحدث عن وجود الأشياء والعمليات خارج الوعي البشري وبصورة مستقلة عنه. وحول نظريات ماخ واستوالد الفيزيائية، كتب انشتين يقول: « ان القناعات المسبقة لدى هذين العالمين ضد النظرية الذرية يمكن إرجاعها، بلا ريب، إلى منطلقها الفلسفي الوضعي، لدينا هنا مثال، يبين كيف تقف القناعات الفلسفية المسبقة عائقاً أمام فهم الوقائع حتى بالنسبة الى علماء، ذوي تفكير جريء وحدس قوي »(★).

لكن الماخيين الروس كانوا بعيدين كل البعد عن التمييز بين مساهمة ماخ الايجابية في الفيزياء وبين فلسفته الرجعية

(★) أ. انشتين. الفيزياء والواقع. موسكو، ١٩٦٣، ص. ١٤٩.

اللاعلمية، هذا التمييز، الذي انطلق منه لينين في تقويمه لماخ واستوالد، والعلماء الآخرين. ففي عام ١٩٠٨ نعت بغدانوف فلسفة ماخ بأنها «ضرورية ونافعة للبروليتاريا الواعية»، مؤكداً أنه يمكن تعلم أكثر على يدي ماخ. فإن ماخ، كما يقول بغدانوف، «يحطم بلا هوادة، كل أصناف الفكر، ويناضل، بلا هوادة، ضد كل أوثان المعرفة العلمية والفلسفية، ضد المفاهيم المتحجرة»*.

إن بغدانوف، الذي يمتدح في ماخ «تصديه» لكافة المفاهيم المتحجرة، لم ينتبه الى أن ماخ نفسه يعترف، في مقدمته للطبعة الروسية من كتابه، انه «رجع الى ملهمي كانط ـ الى بيركلي وهيوم»، أي أنه رجع، في الحقيقة، الى مفاهيم «متحجرة» كان قد طرحها الفلاسفة المثاليون في القرن الثامن عشر. على هذا النحو عبر الماخيون الروس عن قصر نظر مريع في تحليلهم لآراء اساتذتهم.

وينتقد لينين ماخ بوصفه ممثلاً للمدرسة الوضعية

(*) أ. ماخ. تحليل الاحاسيس. طبعة ثانية، سان بطرسبرغ، ١٩٠٨. مقدمة أ. بغدانوف: «ما الذي يجده القارىء الروسي لدى ارنست ماخ».

positivism المثالية. والمعروف أن الفلسفة الوضعية ظهرت في الثلاثينات من القرن التاسع عشر وأسس هذه المدرسة الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، الذي يعتبر، الى جانب ميل وسبنسر، من أبرز رواد الوضعية، أما تسمية المدرسة فتتحدر من الكلمة اللاتينية **Positivus** التي تعني «ايجابي». وقد اراد كونت وأنصاره أن يدللوا، من خلال تسمية فلسفتهم، على أنهم لا يعترفون إلا بيقينية المعارف الايجابية، بيقينية معطيات التجربة، وعلى هذا الطريق ينكر الوضعيون كل المحاكمات «الميتافيزيقية»، أي التي تخرج عن إطار التجربة الحسية (وهم يعنون بهذه الأخيرة أحاسيس الانسان). وهم يؤكدون أنه ليس للعلم أن يتطلع الى كشف ماهية الظواهر وعللها، وليس بوسعه تفسير الظواهر، وإنما بامكانه وصفها فقط.

ويبين لينين الطابع اللاعلمي لفلسفة ماخ الوضعية. وفي بداية الفصل الأول (بند «الأحاسيس ومركبات الأحاسيس») يورد لينين أقوال ماخ، التي يؤكد فيها أن موضوع الفيزياء هو إيجاد قوانين الارتباط بين الأحاسيس،

التي منها يتألف العالم، وكذلك قوله، في مؤلف « الميكانيك » الذي صدر عام ١٨٨٩، إن الأحاسيس رموز للأشياء، بل، بالأحرى، أن « الشيء » هو رمز ذهني، ثابت نسبياً، لمركب من الأحاسيس. إن العناصر الحقيقية للعالم ليست الأشياء (الاجسام)، بل هي الألوان، والأصوات، والضغط، والمكان، والزمان (أي ما نسميه عادة بالأحاسيس). وهكذا يتضح أن النظرية الماخية هي مجرد ترديد لمذهب بيركلي في الأشياء كمركبات أحاسيس.

لكن لدى ماخ شيئاً « جديداً »، بالمقارنة مع بيركلي، هو كلمة « عنصر ». إن العالم، عند ماخ، هو مركب « عناصر ». وهذه العناصر نوعان: فيزيائية ونفسية. العناصر الفيزيائية هي تلك العناصر، التي لا تتوقف على الجملة العصبية، ولا على جسم الانسان عموماً، أما العناصر النفسية فهي التي تتوقف على الجملة العصبية.

للوهلة الأولى قد تبدو نظرية « عناصر العالم » وكأنها خطوة الى الأمام، فـ « العناصر الفيزيائية »، المستقلة عن

الانسان، يمكن بسهولة، فهمها على أنها الأشياء الواقعية، على انها المادة، الموجودة خارج ذواتنا وبصورة مستقلة عنا. لكن لينين يكشف عن التهافت التام للنظرية الماخية في عناصر العالم، فإذا كان العنصر إحساساً (وهو ما يفهمه ماخ من كلمة «عنصر»، بما في ذلك العنصر «الفيزيائي») فلن يحق لنا التسليم، ولو للحظة واحدة، بوجود العناصر (الأحاسيس) بصورة مستقلة عن اعصابنا، عن وعينا. حقاً، كيف يمكن الإحساس باللون بدون العين والاعصاب العينية؟ كيف يمكن الاحساس بالرائحة بدون اعصاب الشم؟ وهكذا يتضح أن «العناصر الفيزيائية»، التي يقول بها ماخ، هي محض هراء، لأنها لا تنطوي على أي مضمون واقعي. إن طرح ماخ لـ«العنصر الفيزيائي» لم يقرب، اطلاقاً، آراءه من النظرية العلمية، المادية. ويقول لينين: «انه لمن الصبيانية، في الحقيقة، الظن أنه يمكن، باختراع لفظة جديدة، التخلص من الاتجاهين الفلسفيين الأساسيين» (ص ٤٤).

وأما قول ماخ بـ«العناصر النفسية»، التي تخلق العالم الخارجي، فهو قول مثالي مكشوف، لا يتستّر بأية ألفاظ عن

« الفيزيائي » ، غير المرهون بالإنسان .

وكان ماخ (وكذلك افيناريوس) يؤكد دائماً على أنه يناضل ضد المثالية وضد المادية على حد سواء ، وأنه يعتبر كلتا النظرتين « أحادية الجانب » . أما « أحادية الجانب » فيفهمها الماخيون وانصار « نقد التجربة » على أنها الحل المتسق للمسألة الفلسفية الأساسية : الحل المادي أم المثالي . لكن من المعروف أن « أحادية الجانب » هذه هي شرط لكل فلسفة متسقة ، ولذا فإن أية محاولة لتجاوزها ستؤدي الى التلفيقية والانتقائية ، الى الخلط بين وجهات نظر متعارضة في مذهب واحد . ذلك هو ، بالضبط ، ما فعله ماخ وافيناريوس .

ويكشف لينين عن تخبط ماخ وتسوياته النصفية (انصاف الحلول) في الكثير من المسائل . من ذلك ، مثلاً ، قول ماخ في « تحليل الأحاسيس » : « إن العالم يتألف من الأحاسيس وحدها . نحن لا نعرف إلا أحاسيسنا » . ويشير لينين الى أن وضع الضمير هنا (نا) غير منطقي ، وغير مشروع من وجهة نظر الفلسفة الماخية . ان منطق المثالية الذاتية المتسقة يؤكد أن ما يوجد فعلاً

هو « نا » و « أحاسيس » فقط، ولـذا يجب النظـر الى النـاس الآخرين على انهم مجرد أحاسيس للذات. لكن ماخ يعترف بأن الناس الآخرين موجودون واقعياً، بصـورة مستقلـة عـن أحاسيسنا. وهذا يعني تناقض محاكمات مـاخ، ويكشـف عـن نزعته البين ـ بينية. وهو يبين، أيضاً، ان القول بأنه لا توجد في العـالم إلا أحـاسيس الذات ليس إلا كلمات فـارغـــة، لا يصدقها، أحياناً، صاحبها نفسه!

ولنضرب مثالاً آخر. ففي مؤلفه الفلسفي « المعرفة والخطأ » يحاول ماخ اقناعنا بأنه « لا توجد أية صعوبة في ان نبني من الأحاسيس، أي من العناصر النفسية، كل عنصر فيزيائي». وهنا لا يقصد ماخ بالعناصر الفيزيائية الأحاسيس، وإنما يعني شيئاً آخر، هـو غير الأحـاسيس، لكـن بـالامكـان بنـاءه، « خلقه »، من الأحاسيس. فإن القول بامكانية « بناء » العالم الموضوعي من الأحاسيس هو قول مثالي ذاتي خالص. لكن ماخ يؤكد، في الوقت ذاته، على وجود عناصر فيزيائية، قائمة خارج حدود « العناصر النفسيـة »، أي خـارج الأحـاسيس، خارج الذات. وفي هذه الحالة يعترف ماخ بالوجود الموضوعي

للعالم، خارج الانسان وبصورة مستقلة عنه، وهذا يعني، مرة اخرى، « تنازلاً » لصالح المادية.

وهذه التناقضات تعود، في بعض جوانبها، الى أن ماخ لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل كان ايضاً عالماً فيزيائياً. ولذا فإنه عندما يبدأ بمعالجة المسائل الفيزيائية نجده « يتحدث بوضوح، بدون التواءات وتحايلات مثالية، أي يحاكم مادياً. وعندئذ تذهب هباء كل « مركبات الأحاسيس » وكل هذه الحكمة البيركلية » (ص ٥٣).

ومن ثم يبين لينين أن هذا الطابع الانتقائي ـ التلفيقي مميز أيضا لفلسفة افيناريوس.

ووضع الفيلسوف الالماني **ريتشارد افيناريوس** (١٨٤٣ ـ ١٨٩٦) نظرية مثالية، سماها « نقد التجربة » Empirocriticism. ورغم ان افيناريوس طرح آراءه بصورة مستقلة عن ماخ، جاءت فلسفته متطابقة، في افكارها الأساسية، مع فلسفة ماخ، حتى أن لينين يستعمل مصطلح « الماخية » كمرادف لـ « نقد التجربة ».

إن المدلـول الحرفي لمصطلـح Empirocriticism هـو نقـد التجربة، او دراسة التجربة. وكان افيناريوس يرى ان المهمة الرئيسيـة لفلسفتـه هـي تطهير التجـربـة مـن مفـاهيم المادة (الجوهـر)، والضرورة، والسببيـة، لأنها، على حـد زعمـه، مقحمة في التجربة بصورة غير مشروعة، ولا يمكن، اطلاقاً، اثباتها تجريبياً. ان افيناريـوس، شـأنـه في ذلـك شـأن كـل الوضعيين، يقصد بـ «التجربـة» الأحـاسيس البشريـة. بهذا الصـدد يشير لينين الى أن الماخيـة كلهـا ليسـت إلا تشـويهاً للمدلول الحقيقي لكلمة «تجربة» (انظر ص ٢٩٥).

وهذا الفهم المثالي للتجربة قاد افيناريوس الى القول بأن العالم كله هو مجموعة أحاسيس («عناصر حيادية»)، وانطلاقاً من فهم افيناريوس للمهمة، التي يجب أن تضطلع بها الفلسفة الحقة ـ دراسة التجربة، أي الأحاسيس ـ نراه يحصر فلسفته في إطار دراسة عالم الانسان الذاتي، وبذلك يوجه البحث الفلسفي في طريق خاطىء. ان المهمة الحقيقية للفلسفة هي أن تكون علماً عن القانونيـات العامة لتطور العالم (الطبيعة، المجتمع)، وان تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين الوجـود والوعـي، وان تـدرس

قانونيات معرفة الانسان للعالم الموضوعي.

وتحتل نظرية « التوافق المبدئي » مركز الصدارة في فلسفة افيناريوس. في هذه النظرية يقول افيناريوس بوجود « الأنا »، أي الذات، الراصد، من جهة، وبوجود البيئة (الوسط)، التي فيها تعيش الذات، أي بوجود « غير الأنا ». لكن بعد هذه الموضوعة المقبولة (بما فيها من تسليم بوجود وسط خارجي واقعي) يطرح افيناريوس رأياً، غريباً تماماً. فهو يقول ان ثمة « توافقاً مبدئياً »، أي رابطة لا تنحل، بين « الأنا » و « غير ـ الأنا »، أي بين الإنسان والبيئة. إن البيئة لا توجد بدون « أنا » ما. ويطلق افيناريوس على الأنا » و « غير ـ الأنا »، غير القابلين للانفصال احدهما عن الآخر، اسمي: الحد المركزي للتوافق (الأنا) والحد المضاد (البيئة). ان الحد الرئيسي (المركزي) هو الذات، أما البيئة (غير الأنا) فثانوية، مشتقة من الذات. بدون « الأنا » لا يمكن أن يوجد « غير ـ الأنا »، بدون الذات المدركة ليس هناك عالم خارجي. وهكذا فان نظرية افيناريوس لا تختلف، في جوهرها، عن قول بيركلي بأن العالم هو احاسيس الذات، هو نتاج وعيها.

اما الماخيون الروس (بغدانوف ، يوشكيفتش ، وآخرون) فكانوا يعتبرون نظرية افيناريوس « جديدة » ، « معاصرة » ، « واقعية » تماماً ، أي مادية . لقد كان يكفيهم تماماً تسليم افيناريوس بوجود « غير ـ الأنا » ، رغم أن « غير ـ الأنا » ، عند افيناريوس ، مشتق ـ كما نرى ـ من « الأنا » ، من الذات . في ضوء مقارنة اقوال افيناريوس مع آراء الفيلسوف الالماني المثالي الذاتي فيخته ، يكشف لينين عن « الجدة » المزعومة لهذه النظرية ، و « قربها » المزعوم من المادية . وهو يورد « حوار الفيلسوف والقارىء » (نقلاً عن مؤلف فيخته ، الصادر عام ١٨٠١) . وفي هذا الحوار يتوجه « الفيلسوف » ، أي فيخته نفسه ، الى « القارىء » بالسؤال الآتي : « هل من الصحيح أن الشيء لا يظهر امام الانسان إلا من خلال وعي الانسان » ؟ ويوافق القارىء على ذلك ، قاصداً ، بالطبع ، تعذر معرفة الشيء بدون مساعدة الأحاسيس ، بدون انعكاسه في ذهن الانسان . من هذه الموضوعة الصحيحة ، القائلة بأن الشيء « يظهر » لنا ، أي ندركه ، من خلال وعينا فقط ، يخلص فيخته الى نتيجة ، خاطئة تماماً : لا وجود للشيء بدون الوعي . وهذه

النتيجة سيرددها، بعد فيخته، انصار المثالية الذاتية من كافة الالوان والشيع. ويقول المثاليون الذاتيون: **لا يمكن معرفة الشيء بدون الأحاسيس،** بدون الإنسان، وعليه، **لا وجود للشيء بدون الإنسان،** بدون أحاسيسه.

وينصح فيخته محدثه بألا يفتش عن الأشياء خارج الوعي: « لا تتطلع الى الخروج من ذاتك، الى احتضان اكثر مما تستطيع احتضانه ». بعبارة اخرى: لا تظن ان ثمة شيئاً خارجك، ولا تحسب أن هناك، خارجك، مصدراً لاحاسيسك، ان هناك اشياء واقعية. ان ما هو قائم حقاً واحد، لا ينحل ولا يتجزأ، هو « الوعي ـ الشيء » أو « الشيء ـ الوعي »، الذاتي ـ الموضوعي، والموضوعي ـ الذاتي. ويبين لينين أن هذر فيخته هذا يعبر (قبل افيناريوس بوقت طويل) عن جوهر النظرية « الجديدة »، نظرية « التوافق المبدئي ». إن نظرية أفيناريوس ليست إلا صياغة « جديدة » لنظرية فيخته المثالية الذاتية!

ويزعم فيخته، وبعده افيناريوس، انهما يدافعان عن مبدي الرأي، عن العقل السليم، الذي لم « تشوهه » المماحكات الفلسفية، يدافعان عن « الواقعية الساذجة ». ويدحض لينين

هذه المزاعم السفسطائية: « ان « الواقعية الساذجة » لكل انسان سليم، لم ينزل مستشفى المجانين، او لم يتتلمذ على ايدي الفلاسفة المثاليين، تقوم في أن الأشياء، البيئة، العالم، موجودة **بصورة مستقلة** عن احاسيسنا، عن وعينا، عن « الأنا » وعن الانسان عامة... ان احاسيسنا، وعينا، هي مجرد **صورة** للعالم الخارجي، ومن البديهي بذاته ان الانعكاس لا يمكن ان يوجد بدون الشيء المعكوس، وان هذا الأخير يوجد بصورة مستقلة عن العاكس. ان المادية تأخذ، **عن سابق وعي**، باعتقاد البشرية « الساذج » أساساً لنظريتها في المعرفة » ص (٥٨ ـ ٥٩).

ومما يلفت الانتباه في نقد لينين لافيناريوس هو مسألة تناقض موضوعات افيناريوس بالإيمانية واللاهوت. فان السؤال القاتل بالنسبة الى فلسفة أفيناريوس وماخ هو الآتي: هل وجدت الطبيعة قبل الانسان؟ تقول العلوم الطبيعية بأن الأرض كانت موجودة قبل البشر، حتى وقبل ظهور أي كائن حي عليها. وهذه الموضوعة لا يمكن أن ينكرها ماخ ولا افيناريوس. ولكن ماذا يحل، عندئذ، بعدم انفصال « الأنا » و « غير ـ الأنا »، إذا وجد غير ـ الأنا، (أي الارض، البيئة)

في وقت، لم يكن فيه « أنا »، أي الذات، « الحد المركزي للتوافق »؟ ويحاول افيناريوس انقاذ نظريته بان يستبعد منها ما يتناقض مع الموضوعات العلمية، المسلم بها. وعلى هذا الطريق يدخل مفهوم « الحد المركزي الممكن **Potential** ». إن الانسان، أو « الحد المركزي الممكن للتوافق »، لم يكن « مساوياً للصفر » حتى قبل ان يولد، لقد كان موجوداً، وان لم يكن وجوداً حقيقياً، فعلياً، بل كامكانية (« موجوداً بالقوة » ـ كما يقول الفلاسفة العرب في العصر الوسيط)، ليشترط، بذلك، وجود العالم كله، أي « غير ـ الأنا »، البيئة.

وفي مؤلفه يبين لينين ان نظرية « الحد المركزي الممكن » قريبة، في جوهرها، من قول اللاوهتيين بالعالم الأخروي. فإذا كان « الحد المركزي الممكن » موجوداً دائماً، فإن هذا يعني ان الانسان كان موجوداً قبل ولادته، وليس هذا ببعيد عن الموضوعة اللاهوتية في وجود الإنسان بعد موته، أي الإيمان بخلود النفس، فإن من السهل استخلاص مثل هذه النتائج الايمانية من فرضية « الحد المركزي الممكن ». ويقول لينين: « أليست هذه صوفية، أليست هي عتبة الإيمان؟ إذا أمكن أن

نتصور حداً مركزياً ممكناً بالنسبة الى البيئة المقبلة، فلماذا لا نتصوره بالنسبة الى البيئة الماضية، أي **بعد موت الانسان**؟ وقد تقولون: ان افيناريوس لم يخلص من نظريته الى هذه النتيجة. وهذا صحيح، ولكن نظريته السخيفة والرجعية لم تزدد، من جراء ذلك، إلا جبناً، ولم تصبح أفضل في حال من الأحوال» (ص ٦٥).

ولم يفلح افيناريوس في ازالة التناقض بين نظريته وبين معطيات العلم. ان «الحد المركزي الممكن»، بوعيه الموجود على شكل امكانية («بالقوة»)، لا يمكن إلا وأن يتناقض مع المعطيات العلمية، التي تؤكد ان الطبيعة وجدت قبل الانسان، قبل وعيه، وعليه، فليس ثمة «علاقة لا تنفصم»، «غير قابلة للانحلال»، بين الأنا و«غير ـ الأنا». ان «غير ـ الأنا» (أي البيئة، الأرض) كانت موجودة ردحاً طويلاً من الزمن بدون أي «أنا»، وفي هذا اكبر دليل على خطل نظرية افيناريوس في «التوافق المبدئي»، وتهافتها.

كذلك يتوقف لينين عند نظرية «التقمص» Introjection (*) التي طرحها افيناريوس، كانت هذه النظرية

(*) وتعرف ايضاً بـ«الاندماجية».

المشوشة محاولة جديدة من قبل افيناريوس للتستر بالمادية. ان افيناريوس يقصد بـ « التقمص » قول المادية والعلوم الطبيعية بأن الوعي موجود داخلنا، وان الفكر نتاج للدماغ. وهو يزعم ان الدماغ ليس عضو التفكير، ان الفكر ليس وظيفة الدماغ. فإن دماغنا ـ كما يقول افيناريوس في مؤلفه التطور البشري للعالم ـ ليس مقراً للفكر، او خالقه، او ذاته، أو عضوه، أو حامله، أو قوامه، الخ... ان القول بأن الفكر (الإحساس) موجود في مكان ما في الدماغ، هو، عند افيناريوس، « تقمص » مرفوض، هو اقحام في الدماغ لما هو غير موجود فيه، هو تضمين الدماغ اشياء، لا يتضمنها فعلاً. في ذلك كله يحاول افيناريوس التظاهر بأنه يحارب المثالية. فالمثالية، على حد قوله، تعتبر ان الاحاسيس، الموجودة في الانسان، هي الواقع الوحيد. أما هو (افيناريوس) فيرى ان الفكر، الذي يتمثل العالم، موجود خارج الدماغ، خارج الانسان. ومن هنا، فان العالم، الذي يسلم به افيناريوس، هو عالم موجود خارج الانسان (؟) وذلك بخلاف مزاعم المثاليين، الذين ينتقدهم، والذين يقولون ان العالم موجود في الانسان، في احاسيسه.

وعلى هذا النحو « يناضل » افيناريوس ضد المثالية.

لكن هذا لا يتعدى كونه نضالاً لفظياً ضد المثالية. فان افيناريوس لم يفعل، في حقيقة الأمر، سوى استبدال لون من المثالية بآخر، ذلك أن « غير ـ الأنا »، عند افيناريوس، يتوقف على « الأنا »، حيث يخلقه وعي الانسان. وكل ما قام به افيناريوس هو أنه « أخرج » هذا الوعي من الانسان، ليضع نظرية خرقاء في وجود الفكر خارج الدماغ البشري. وبذلك ينكر افيناريوس ابسط حقائق الفيزيولوجيا، ينكر منجزات العلوم، لأن العلم يؤكد، بما لا لبس فيه، أن الفكر نتاج للدماغ. وبهذا الصدد يقول لينين: « ان افيناريوس، بمصطلحاته الجديدة المشوشة، بألفاظه المزوقة الجديدة، التي يفترض انها تعبر عن « نظرية » جديدة، لم يفعل سوى المراوحة في مكانه، ليعود الى مقدمته المثالية الأساسية... وقد وقع بغدانوف في شرك الفلسفة الاستاذية حين ظن ان « التقمص » موجه ضد المثالية » (ص ٧٩ ـ ٨٠).

ويتقصى لينين نظريات افيناريوس المشوشة هذه، ليبيّن،

اولاً، جوهر « مذهب نقد التجربة »، وليكشف، ثانياً، مدى تخبط الماخيين الروس، الذين يسمون انفسهم ماديين، ومدى سخافة تلك الفلسفة، التي وثق بها هؤلاء، الذين يدعوهم لينين ماركسيين « تقريباً ».

وفي عداد انصار « نقد التجربة » والماخيين يدرج لينين بغدانوف، رغم اعلان هذا الأخير أنه لا يستطيع أن يسمي نفسه ماخياً. لقد اطلق بغدانوف على فلسفته اسم « الاحادية التجريبية » **Empiromonism**، مؤكداً، بذلك، على تمايزه عن « مذهب نقد التجربة ». وفي هذا المؤلف يقول بغدانوف انه استعار من فلسفة ماخ موضوعة واحدة ـ فكرة حيادية عناصر التجربة بالنسبة الى « الفيزيائي » و « النفسي »، وتبعية هذين الوصفين لارتباطات التجربة. لكن بغدانوف لم ينتبه الى أنه اخذ عن ماخ موضوعته الرئيسية: المطابقة بين الفيزيائي والنفسي، والقول ان الفيزيائي والنفسي هما شيء واحد في الحقيقة، انهما مجرد وصفين لشيء واحد. وعندئذ يحق لنا ان نتساءل: اين ما يدعيه بغدانوف من تسليم بأولوية الفيزيائي بالنسبة الى الوعي في هذه المعادلة؟.

وحول محاكمات بغدانوف هذه، يقول لينين: «ان ذلك اشبه بمتدين، يقول لك: «لا استطيع الاقرار بأني نصير للدين، لأنني لم استعر من المؤمنين سوى «شيء واحد»، هو الايمان بالله. ان هذا «الشيء الوحيد»، الذي استعاره بغدانوف من ماخ، هو، على وجه الدقة، **الخطيئة الأساسية للماخية**، هو الضلال الأساسي لكل هذه الفلسفة» (ص ٤٦).

وفي نقده لنزعة الماخية المثالية الذاتية يقدم لنا لينين مثالاً رائعاً على تطبيق مبدأ **التاريخية** في البحث. لقد طبق هذا المبدأ، حين حاول تحديد الموقع التاريخي للماخية، فبدأ بالكشف عن جذورها الفكرية. وهو يطبقه، حين لا يأخذ الماخية في سكونيتها، بل يتناولها في ديناميتها، في حركتها وتطورها. ويتتبع هذا التطور عند دراسته لتيار أو لمدرسة بأكملها، أو لفلسفة مفكر واحد بمفرده. فعند دراسته لآراء بغدانوف، مثلاً، يقول لينين انه من غير الصواب «اعتبار فلسفته مكتملة وسكونية. فخلال تسع سنوات ـ من عام ١٨٩٩ الى عام ١٩٠٨ ـ مر بغدانوف بأربع مراحل في بحثه الفلسفي» (ص ٢٢٨). لقد انتقل بغدانوف من المادية العفوية، مروراً بطاقوية

اوستوالد ، الى الماخية . ومن ثم حاول ازالة بعض تناقضات الماخية ، ليضع مذهباً ، قريباً من المثالية الموضوعية . إن « نظرية الاستبدال العام » (آخر نظريات بغدانوف الى ذلك الحين) تبين ان بغدانوف قد رسم قوساً ، مقداره ١٨٠ درجة تقريباً . ويتساءل لينين : « هل هذه المرحلة في فلسفة بغدانوف اكثر بعدا ، ام اقل بعداً ، عن المادية الديالكتيكية بالمقارنة مع المراحل السابقة » ؟ وهو يجيب : « اذا كان بغدانوف يراوح في مكانه ، فمن البديهي انه يكون اكثر بعداً . واذا ثابر على الطريق المنحني ، الذي سار عليه خلال السنوات التسع الأخيرة ، فإنه يكون أقل بعداً . ليس عليه ، الآن ، سوى القيام بخطوة جدية واحدة ، ليعود ، مرة اخرى ، الى المادية ، هذه الخطوة هي التخلي النهائي عن نظريته في « الاستبدال العام » . ففي هذه النظرية تتجمع ، كما في ضفيرة صينية واحدة ، كل آثام المثالية البين - بينية ، وكافة نقاط الضعف عند المثالية الذاتية المتسقة » (ص ٢٢٩) . هذه الطريقة في البحث ، التي تنظر الى المذهب الفلسفي (وأية ظاهرة ، عموماً) في ماضيه وحاضره ومستقبله ، هي احدى اهم مطالب المنهجية الماركسية ، التي

ينبغي ان نمتلك ناصيتها من خلال دراستنا لـ « المادية ومذهب نقد التجربة » ، وللمؤلفات الماركسية الكلاسيكية عموماً .

ومن اجل فهم اعمق للنقد اللينيني لمختلف المدارس المثالية ينبغي علينا ان نقف على كيفية تصور لينين للمعسكرين الأساسيين في الفلسفة : معسكر المادية ومعسكر المثالية . وهذان المعسكران متنوعان للغاية في تركيبهما . ففي اقصى « يمين » المعسكر المثالي يقف أنصار الايمانية(*) واللاهوت والتوماوية (نسبة الى القديس توما الأكويني) . وان خدمة هذا التيار هي التي تحدد الطابع الرجعي لكل المدارس الأخرى ، المنتمية الى معسكر المثالية . وبعد هؤلاء يأتي « خدمة اللاهوت من حملة الشهادات » ـ اساتذة الفلسفة المثالية الرسمية : المحايثون (التلازميون)(**) والروحانيون(***) ، وغيرهم من

(*) Fideism . استخدم لينين في الاصل كلمة « الكهنوتية » او « الاكليركية » ، ثم استبدلها بكلمة « ايمانية » تفادياً للرقابة ، وهو فسر « الايمانية » بأنها ذلك المذهب « الذي يحل الايمان محل العلم ، او ينسب إلى الايمان أهمية ما » .

(**) يتطرق لينين إلى هذه المدرسة وخصوصاً في البند الثالث من الفصل الرابع . وقد جاءت تسميته من قولهم إن الوجود محايث (ملازم ، immanent) للوعي ، الموضوع محايث للذات ، اي لا وجود للاول إلا حيثما يوجد الثاني . في « الترجمة العربية » اطلق عليهم اسم « الحلوليون » وهذا غير دقيق .

المدافعين العلنيين عن الفلسفة المثالية المكشوفة، والمروجين لها. وبين هؤلاء هناك مدارس، اكثر اتساقاً وانسجاماً من الناحية الفلسفية (مع كل التناقضات، المميزة لهذا الاتجاه الفلسفي)، واخرى، اقل اتساقاً. ووراء الفلاسفة المثاليين الصريحين، تقف تلك التيارات، التي تحاول تمويه وستر مضمونها المثالي الأساسي. وفي عداد هؤلاء يدخل الماخيون، مثلاً.

وفي المواقع الأمامية لمعسكر المادية، يقف ممثلو المادية الديالكتيكية، التي تشكل جناحه «الايسر». وبعدها يأتي الفلاسفة ـ الماديون، المنتمون الى مدارس المادية الميكانيكية، والميتافيزيقية عموماً. وهنا يدخل ايضاً ممثلو المادية المبسطة، العامية **Vulgar**. وبين الماديين، الذين يأخذون، عن سابق وعي، بالموضوعات المادية الأساسية، يمكن أن يكون مفكرون، يخرجون عن اطار المادية الميتافيزيقية، ويقتربون للغاية من المادية الديالكتيكية. وبين هؤلاء كان

= (★★★) spiritualism ـ مذهب مثالي، يقول بأصل روحي للعالم. يرى بعض الروحانيين أن العالم المادي هو شكل لتجلي الله وقدراته، في حين يعتبره اخرون منهم مجرد أوهام للوعي البشري. ومن القول باستقلالية الروح عن الجسد، وامكانية وجودها خارجه، يمضي بعض انصار هذا المذهب للقول باستحضار الروح، الخ....

الديمقراطيون ـ الثوريون الروس (تشرنيشفسكي، مثلاً، وكثير من علماء الطبيعة، (ميندلييف، في مسائل الكيمياء، مثلاً). ومن ثم يأتي الماديون العفويون (أو، كما يسميهم لينين، الماديون «التاريخيون ـ الطبيعيون»)، الذين يقفون على أرضية المادية بصورة عفوية، غير واعية، ولذا فليس بامكانهم السير بانسجام على الخط المادي، وبالتالي، يتعثرون باستمرار في المسائل الفلسفية.

ذلك هو تركيب المعسكرين الفلسفيين الأساسيين. وبينهما يضع لينين اللاأدرية، بمختلف ضروبها والوانها، مقتفياً في ذلك اثر ماركس وإنجلس. إن الاختلاف بين ألوان اللاأدرية يتجلى، قبل كل شيء، في ان بعضهم يقف في مواقع، اقرب الى المادية («الماديون الخجلون»)، في حين يقترب آخرون من المثالية.

ولذا كان من الطبيعي ان يتفاوت موقف لينين (وقبله انجلس) الانتقادي تبعاً لتفاوت الوان اللاأدرية: يتصدى لبعضها (الأقرب إلى المثالية) كما لو كان يتصدى للمثالية. أما الماديون، الذين يقعون في اخطاء ذات طابع لاأدري، فيصحح

لهم اخطاءهم، ويوجههم نحو المادية الأكثر انسجاماً، نحو المادية الواعية والصريحة، ويناضل، في الوقت ذاته، ضد أي انحراف عن المادية.

وأخيراً، ينبغي الانتباه الى احد الشروط الهامة، التي يطبقها لينين، ويؤكد عليها كمطلب اساسي للمنهجية الماركسية في نقد آراء خصوم المادية الديالكتيكية: التعمق في دراسة آراء الخصم، والنفاذ الى جوهرها، وعدم الاكتفاء بالقشور، بالجوانب الثانوية والفرعية. وفي ضوء هذا نجد لينين لا يمل، احياناً، من ايراد مقاطع، كبيرة نسبياً، من اقوال المفكرين، الذين ينتقدهم. وهو يفسر ذلك بأن على الماركسي أن **يعرف** العدو، الذي يناضل ضده. وبهذه المناسبة، يورد ابيات الشاعر الالماني غوته، التي يقول فيها: «من يرغب ان يعرف عدوه عليه ان يذهب الى بلد العدو» (ص ٣٢٠). وهذه النقطة بالغة الأهمية بالنسبة الى النضال، الذي يخوضه الماركسيون العرب ضد اعدائهم الفكريين، **لا سيا ضد الايديولوجية الغيبية**.

تلك هي اهم النقاط، التي رأينا التوقف عندها في نقد لينين

للمثالية الذاتية. وفي البند التالي سننظر الى هذا النقد من منظار آخر، من زاوية اهميته بالنسبة الى الصراع الايديولوجي المعاصر.

٢ ـ النقد الليניني والعصر الحاضر

بالاضافة الى ما ذكرناه اعلاه من دروس النقد اللينيني للمثالية الذاتية، والمثالية عامة، تنبغي الاشارة الى أهمية هذا النقد في الصراع الفكري، الذي تخوضه الماركسية ضد الألوان المعاصرة من الفلسفة المثالية.

أولاً، قدم لنا لينين، في مؤلفه، نموذجا رائعا على تطبيق المنهج التاريخي ـ العياني في البحث، كما ترك لنا عدداً من المبادىء، التي تمثل المنطلق المتودولوجي (المنهجي) للابحاث الماركسية المعاصرة في ميدان تاريخ الفلسفة، وتنير للباحثين المدخل الى دراسة الفلسفة البرجوازية المعاصرة. وعن هذه المبادىء يتحدث لينين في «خاتمة» كتابه، حيث يبين لنا من أية وجهة نظر ينبغي على الماركسي ان يقيم مذهب نقد التجربة. وسنعود الى ذلك في خاتمة كتيبنا هذا.

ثانياً، وتنبع أهمية النقد اللينيني، وطابعه الملح، من ان عددا من موضوعات المدارس الفلسفية المعاصرة تتطابق مع أقوال بيركلي وهيوم وماخ، والفلاسفة الآخرين، الذين يبين لينين، في «المادية ومذهب نقد التجربة»، تهافت آرائهم وخطلها.

إن الحجج التي يسوقها لينين ضد فلسفة بيركلي، تحتفظ بكل قيمتها في النضال ضد «البيركلية الجديدة» التي لاقت رواجاً، لا يستهان به، في الأوساط الفلسفية البرجوازية المعاصرة. وهنا نذكر انه منذ مدة غير بعيدة، في عام ١٩٥٣، احتفلت هذه الأوساط بذكرى مرور مائتي عام على وفاة بيركلي. وبهذه المناسبة اصدرت جامعة كاليفورنيا (بالولايات المتحدة الأميركية) مجلداً خاصاً، يضم مقالات مكرسة للثناء على بيركلي، والترويج لافكاره. وبين هذه المقالات تستلفت الانتباه مقالة البروفيسور بينسون ميتس (جامعة كاليفورنيا) ـ «بيركلي كان على حق» وفي مقالته هذه يحاول ميتس «اثبات» صحة موقف بيركلي، الرافض لوجود الأشياء بدون الذات المدركة. اما الفيلسوف الانكليزي أ. ليوس فيعتبر بيركلي

« أب الفلسفة الحديثة » الذي طبق، منذ القرن الثامن عشر، المنهج الفلسفي، المميز للقرن العشرين!.

وعلى نطاق واسع نسبياً، تنتشر أفكار بيركلي في أوساط الوضعية الجديدة، المعاصرة، لا سيما لدى انصار « حلقة فيينا ». كما تروج، في هذه الاوساط، آراء هيوم، بنفيه للجوهر (المادة)، واستنتاجاته اللاأدرية من المذهب الحسي، وإنكاره لموضوعية السببية. إن زعيمي الوضعية الجديدة - شليك وراسل - يصرحان علانية ان هيوم هو الأب الروحي لهما.

ولا تزال آراء كانط، بلا أدريتها ونزعتها القبلية، تلاقي أنصاراً عديدين بين ممثلي بعض مدارس الفلسفة البرجوازية المعاصرة. وقد تركت المثالية الكانطية، لا سيما مبدأ تعذر معرفة العالم الموضوعي، آثاراً واضحة في مذهب « الفينومينولوجيا »، وفي الوجودية المعاصرة.

كما تمارس أفكار ماخ بالغ التأثير على عدد من الاتجاهات المثالية المعاصرة، فالكثير من العلماء البرجوازيين المعاصرين يقيمون عالياً مذهب ماخ. ومما له دلالته هنا أنه، في المؤتمر

الفلسفي العالمي الخامس (١٩٣٨)، تم الاحتفال بالذكرى المئوية لولادة ماخ. والفيلسوف الوضعي الجديد فيليب فرانك يدرج، بكل اعتزاز، ماخ في عداد الاسلاف الروحيين لـ «حلقة فيينا»، التي منها نشأت الوضعية المعاصرة، ويعلن «إن ماخ لا يزال حياً في أيامنا».

وبالفعل، يبدو التأثر بالماخية واضحاً في الأفكار الأساسية، التي تنادي بها الوضعية الجديدة.

فمن المبادىء الأساسية، التي يتبناها الوضعيون الجدد، يأتي نفي فلسفة الماضي كلها، لأنها تخلو، على حد زعمهم، من أية قيمة علمية، ذلك انها تتحدث عن العالم الموضوعي. فمن وجهة النظر الوضعية الجديدة ليس بوسع الفلسفة ان تضيف، ولو موضوعة واحدة، الى ما تقوله العلوم المفردة عن العالم. ولذا تنحصر مهمة الفلسفة في تحليل الفكر، او لغة العلم. وبهذا الصدد يقول راسل: «ان ماهية الفلسفة هي المنطق». اما الوضعي الجديد كارناب فيذهب ابعد من ذلك في تضييق اطر الفلسفة، اذ يعلن ان الفلسفة هي التحليل المنطقي ـ النحوي للغة. اما المسألة الفلسفية الأساسية فيعتبرها الوضعيون الجدد

مسألة كاذبة، اذ لا معنى لحل مسألة العلاقة بين الوجود والوعي، فالوعي هو المعطى الوحيد، الذي بيد الإنسان. إن أفكارنا، وانشاءاتنا المنطقية، وأحاسيسنا، و « مادة » العلم التجريبية، والمعطيات الحسية، هي الشيء الوحيد، المعطى لنا، الذي يمكن أن يكون موضوعاً لبحثنا ودراستنا.

وعلى غرار ماخ وافيناريوس تعمل كافة المدارس الوضعية الجديدة ـ الذرية المنطقية، والوضعية المنطقية، والوضعية السيمانطيقية، والفلسفة اللغوية ـ تعمل على طرد « الميتافيزيقا » من الفلسفة، أي طرد كل المفاهيم والموضوعات، التي تتحدث عن وجود العالم الموضوعي.

ويشكل « مبدأ التحقق » **verification** إحدى الموضوعات الأساسية في فلسفة الوضعيين الجدد. وينص هذا المبدأ على ان التحقق من المدلول العلمي للقضايا (للاحكام)، وكذلك صوابها أو خطئها، إنما يتم من خلال مقارنة هذه القضايا بـ « وقائع التجربة ». للوهلة الأولى قد يبدو هذا المبدأ علمياً، حتى وقريباً من الفهم المادي لمعيار الحقيقة. لكن الوضعيين الجدد ينطلقون، في حقيقة الأمر، من الفهم الماخي للتجربة

على أنها ما هو معطى حسياً، أي أحاسيسنا، أو « انفعالاتنا » كما يسميها كارناب. وعليه، يتطلب « مبدأ التحقق » مقارنة القضية لا مع الواقع الموضوعي، بل مع أحاسيس الإنسان. إن القضية تقارن، هنا، مع قضية اخرى، ويبقى معيار الحقيقة، محصورا في إطار الوعي البشري. وهكذا فإن مبدأ التحقق ـ بتأكيده على أنه ليس بوسع الانسان ان يمضي، في اقواله، ابعد من تسجيل انفعالاته، ابعد من تحليل وعيه الذاتي ـ يؤدي الى الأنا وحدية، التي بيّن لينين في « المادية ومذهب نقد التجربة »، سخفها وطابعها العبثي.

كذلك لاقت نظرية « التوافق المبدئي » الافيناريوسية صدى واسعاً في الأوساط الفلسفية البرجوازية في أيامنا، ولدى عدد من ممثلي المثالية « الفيزيائية » المعاصرة.

فالوجوديون، مثلاً، يفهمون الانسان فهماً صوفياً، غيبياً، ويضعونه في مركز الكون. وبذلك يغدو العالم، كله، مشتقاً من الإنسان. إن الفيلسوف الألماني الغربي كارل ياسبرز، أحد ابرز اعلام الوجودية، يكرر، وبنفس العبارات تقريباً، عدداً من صياغات افيناريوس. فعندما نقول « غير ـ الانا » يكون

من المتعذر علينا ـ في رأي ياسبرز ـ تصوره بدون « الأنا ». ومن هنا يبرهن ياسبرز على تعذر تصور العالم الموضوعي (« غير ـ الانا ») بدون الذات المفكرة (« الأنا »).

وفي كتاب الفيلسوف الأميركي ج. مارجيناو « الأبواب المفتوحة. آفاق العلم المعاصر الفلسفية »، يحاول المؤلف بعث نظرية « التوافق المبدئي »، اذ يزعم ان « الفيزيائي » و « التاريخي » (أي النفسي) يتواجدان معاً دائماً: انهما شكلان للواقع، لا وجود لاحدهما بدون الآخر.

ويعتمد الكثير من الفلاسفة المثاليين على منجزات الفيزياء المعاصرة، لا سيما الميكانيك الكوانتي، في محاولة لاثبات صحة نظرية « التوافق المبدئي ». فعلى تخوم القرنين الماضي والحالي، تعمقت الفيزياء في سبر اغوار ظواهر العالم الصغير (*). وقد بين اجراء التجارب وعمليات القياس تعاظم دور الجهاز

(*) تستخدم صفة « الصغير » (MICRO) و « الكبير » (MACRO) للدلالة على أشياء وظواهر مجالين من الكون: العالم الصغير، وهو عالم الذرة، والنواة، و « الجسيمات الاولية »، والعالم الكبير. ويضم الاشياء ما فوق الذرية ـ الجزيء، والاجسام الارضية والاجرام السماوية، بهذا المعنى سوف نستعمل مصطلحات، مثل (الجسم الكبير)، و « عالم الصغائر »، و « الجسيمات الصغيرة » إلخ....

الفيزيائي. وانكشف واقع جديد، غير مألوف بالنسبة الى الميكانيك التقليدي: عندما ندرس جسماً كبيراً **Macro**، له كتلة وابعاد كبيرة نسبياً، يكون تأثير الجهاز ضعيفاً، وبالتالي، يمكن اهمال تأثيره على وضع الجسم وحالته. وبعبارة اخرى، يمكن القول ان حالة الجسم بعد تأثير الجهاز المعني عليه (بعد اضاءته، مثلا) تبقى ثابتة، أي كما كانت عليه قبل التأثير (قبل الاضاءة)..

أما في عالم الصغائر فيختلف الأمر تماماً: عندما «نضيء» الالكترون، اي عندما نؤثر عليه، ولو بفوتون واحد (الفوتون - «دقيقة» الضوء)، فان هذا التأثير يحدث تغييراً في حالة الالكترون، ولذا فاننا لن نرصده كما كان «بحد ذاته»، قبل تأثيرنا عليه، بل كما اصبح بعد ان أثرنا عليه بجهازنا البصري (الذي يشع فوتونات). ولا يمكن، من حيث المبدأ، تجنب «عواقب» مثل هذا التأثير.

وهذه الواقعة، وما يرتبط بها من «علاقة عدم التعيين»، التي وضعها هيزنبرغ عام ١٩٢٧، استخدمت من قبل بعض المثاليين، والفيزيائيين القريبين من المثالية، لصالح احياء نظرية

« التوافق المبدئي » : في عالم الصغائر لا يمكن للجسم « الصغير » أن يوجد « لنا » الا من خلال « توافقه المبدئي » (أي ارتباطه ، الذي لا ينفصم) مع الذات ، مع « الراصد » وجهازه ، مع « الأنا » .

ان أصحاب هذه المحاكمات ومثيلاتها يرتكبون خطأ كبيراً حين ينسون ، او يتناسون ، ان الجهاز الفيزيائي ، الذي بواسطته « نرصد » اشياء العالم الصغير ، هو شيء موضوعي ، مثله مثل الجسم ، الذي ندرسه ، وليس جزءاً من الذات ، رغم ان الانسان هو الذي صنعه . فاننا ، حين ندرس الاشياء « الصغيرة » ، نتعامل مع تأثيرات متبادلة بين الجسيمات الصغيرة (بين الجسيمات المدروسة وبين الجسيمات ، التي « يؤثر » الجهاز بواسطتها) ، بدون أي « ذات » ، وبدون أي « توافق مبدئي » .

وهذا اللون الجديد من نظرية « التوافق المبدئي » صادف ـ رغم انه لا يستند إلى أساس فيزيائي مكين ـ رواجاً واسعاً ، طوال ربع قرن من الزمن (منذ اواسط العشرينات وحتى بداية الخمسينات) . لكن ، منذ اوائل الخمسينات ، بدأ الفيزيائيون (وبينهم اصحاب النظرية المذكورة انفسهم) يتخلون ، الواحد

بعد الآخر ، عن هذه النظرية . وانهارت ، اخيراً ، محاولة احياء « التوافق المبدئي » الافيناريوسي في الميكرو فيزياء (فيزياء عالم الصغائر) .

وهكذا نرى أن افكار بيركلي وهيوم وماخ وافيناريوس لا تزال تعيش في ايامنا . ومن هنا تتضح اهمية النقد اللينيني لآراء هؤلاء الفلاسفة ، وقيمته في النضال ضد المدارس والاتجاهات الفلسفية الرجعية المعاصرة .

الفصل الثالث

تطوير نظرية المعرفة

في « المادية ومذهب نقد التجربة » يضع لينين الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة) في مركز اهتماماته . وقد جاءت عناوين الفصول الثلاثة الاولى لتدل ، مباشرة ، على وجهتها الغنوصيولوجية : « نظرية المعرفة في مذهب نقد التجربة ، وفي المادية الديالكتيكية » . لكن بحث المسائل الغنوصيولوجية لا يقتصر على هذه الفصول ، ذلك ان لينين يعود إليها في أمكنة أخرى من مؤلفه . ففي الفصل الرابع يدرس لينين نظرية المعرفة عند كانط ، وينتقد نظرية الرموز عند هيلمهولتز . وفي الفصل الخامس يبحث مسألة نسبية المعرفة ، والجذور الغنوصيولوجية للمثالية « الفيزيائية » . واخيرا ، في الفصل السادس ، ينتقد لينين الغنوصيولوجيا الماخية ، التي تعطي فهما مشوها للظواهر

الاجتماعية. وعليه، يكون كتاب لينين حافلاً كله بالجوانب الغنوصيولوجية.

فانطلاقا من نظرية الانعكاس المادية الديالكتيكية يطور لينين نظرية المعرفة الماركسية. ويكمن جوهر نظرية الانعكاس المادية في القول ان معارفنا كافة هي انعكاس للواقع، هي نسخ Copies، صور، منه. ان لينين يورد دحض انجلس للاأدرية، ليخلص منه إلى القول: «وهكذا فان النظرية المادية، نظرية انعكاس الاشياء في الفكر، معروضة هنا على اتم نحو من الوضوح: الاشياء موجودة خارج ذواتنا، اما ادراكاتنا وتصوراتنا فهي صور لها» (ص ١٠١). ومن هنا يتضح ان نظرية الانعكاس ترتبط اوثق الارتباط بحل المسألة الفلسفية الاساسية.

بيد ان موضوع نظرية الانعكاس لا يقتصر على المعرفة البشرية، وانما هو اوسع نطاقا. فهذه النظرية تدرس الخواص المشتركة بين كافة اشكال الانعكاس: في الطبيعة غير الحية، ولدى الحيوانات الاولية، وعند الانسان. وفي ضوء وجود مستويات مختلفة للانعكاس يأتي الاختلاف بين موضوع ومهمات

نظرية المعرفة ونظرية الانعكاس. فالنظرية المادية في المعرفة يمكن اعتبارها استنتاجا محددا من نظرية الانعكاس المادية، ومعالجة خاصة للمسائل، المتعلقة **بالاشكال العليا** من الانعكاس، بالمعرفة البشرية. وهكذا فان الغنوصيولوجيا ونظرية الانعكاس مرتبطتان اوثق ارتباط، لكنهما غير متطابقتين.

وهذا الارتباط الوثيق بين المشكلات الغنوصيولوجية وبين نظرية الانعكاس هو الذي يفسّر لنا لماذا يدرس لينين، في الفصول المكرسة لنظرية المعرفة، عددا من المسائل، التي لا تحمل طابعا غنوصيولوجيا مباشرا. من ذلك، مثلا، ان لينين يتوقف مفصلا، في الفصل الثاني، عند مشكلة « الشيء في ذاته »، المتعلقة بالمسألة الفلسفية الاساسية. وفي الفصل الثالث يدرس لينين مفاهيم المادة، والسببية، والضرورة، والمكان والزمان، هذه المفاهيم، التي تتسم بطابع فلسفي عام، وتنتمي إلى « المستوى الانطولوجي »، اي تتعلق بالوجود، وليس بعملية المعرفة. لكن اقدام لينين على دراسة هذه المقولات الانطولوجية، الفلسفية العامة، يغدو مفهوما تماما حالما ننتبه إلى

ان لينين يأتي على ذكرها بمناسبة نقد غنوصيولوجيا المثاليين، الذين يعلنون المفاهيم المذكورة نتاجا صرفا للمعرفة البشرية.

إن الاهتمام الكبير، الذي يبديه لينين بنظرية المعرفة، يعود ـ كما أشرنا في الفصل الأول ـ إلى أن الغنوصيولوجيا صارت، في العصر التاريخي الذي حل مع الامبريالية، الجبهة الرئيسية للصراع بين الماركسية وخصومها. وبين الفصول «الغنوصيولوجية» الثلاثة يلاحظ القارىء ان الفصل الثاني هو اغناها بالمادة الغنوصيولوجية. ففي هذا الفصل يبحث لينين مسألة «الشيء في ذاته»، لينتقل بعدئذ إلى الكشف عن ديالكتيك الذاتي والموضوعي في المعرفة، ولبحث مختلف جوانب الحقيقة الموضوعية، والمطلقة، والنسبية، وكذلك دور الممارسة في عملية المعرفة. وهنا يطرح لينين مسألة ديالكتيك عملية المعرفة، ومسألة فعالية المعرفة، وهما المسألتان، اللتان ستلقيان التطوير اللاحق في «الدفاتر الفلسفية».

ولنستعرض مفصلا مضمون الفصل الثاني من المؤلف اللينيني.

ا ـ حول «الشيء في ذاته» ثلاث نتائج معرفية هامة

لعب « الشيء في ذاته » دورا هاما في كل كتابات الماخيين الروس. ويقول لينين: « كتب ماخيونا الكثير عن « الشيء في ذاته » بحيث تشكل كتاباتهم، فيما لو جمعت معا، اكواما كاملة من الورق المطبوع » (ص ٨٩). ويلاحظ لينين، بسخرية، ان الشيء في ذاته يبدو « بعبعا اسود » بالنسبة إلى بغدانوف، وفالينتينوف، وبازاروف، وتشيرنوف، وبيرمان، ويوشكيفتش، الذين صبوا عليه جام غضبهم وحقدهم. وفي هذه المعركة ضد « الشيء في ذاته » ينعكس فهم الماخيين للماركسية، ونزعتهم المثالية ايضا. ولذا يكرس لينين بندا خاصا ـ الاول ـ لمعالجة هذه المسألة.

ان بغدانوف، الذي يتجاهل قول ماركس وانجلس بواقعية وجود « الشيء في ذاته » يعلن « الشيء في ذاته » « صنما »، « وثنا ». وفي مقالة « ما الذي يجده القارىء الروسي لدى ارنست ماخ » يمتدح بغدانوف ماخ لانه « المحطم، الذي لا يرحم، لكل اصنام الفكر »، لانه قال بوهمية « الشيء في

ذاته »، وتخلى، بالتالي، عن وجهة النظر الكانطية حول هذه المسألة.

وفي معرض اطرائهم لماخ، كان الماخيون الروس يهاجمون بليخانوف لانه يقول بوجود « الشيء في ذاته »، معلنين، بهذا الصدد، أن بليخانوف مثالي وكانطي. وهنا تجنب الماخيون التطرق إلى اقوال انجلس، الذي طرح المشكلة المعنية بكل جلاء ووضوح.

وفي مجابهة هؤلاء يبسط لينين موقف انجلس من هذه المسألة. في « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » يشير انجلس إلى ان المادي يقول بأولوية الطبيعة وبثانوية الروح، بأن الطبيعة، والاشياء الملموسة، كانت موجودة قبل كل روح، قبل كل معرفة عنها. ان « الاشياء في ذاتها » موجودة فعلا، وهي تدرك من خلال عملية المعرفة والممارسة، لتتحول، بذلك، إلى « أشياء لنا ». ويبين انجلس صحة هذه الموضوعات على مثال الاليزارين (من مواد الصباغة). لقد كان الاليزارين « شيئا في ذاته » طالما لم نكن نعرف تركيبه الكيميائي، وبالتالي كيفيه تحضيره. ولكنه تحول

إلى « شيء لنا » ، أي إلى شيء نعرفه ، عندما شرعت الكيمياء العضوية بتحضيره بطرق اصطناعية . وعندئذ حلت نهاية « الشيء في ذاته » الكانطي ، القابع وراء حدود المعرفة ، اذا أنه صار مدركا بالعقل ، وبالممارسة . وطبيعي ان « النهاية » ، التي يدور الحديث عنها هنا ، تعني نهاية كون « الشيء في ذاته » غير قابل للمعرفة ، نهاية كونه غير مكتشف من قبلنا ، ولا تعني « نهاية » وجوده الواقعي . فان « الشيء في ذاته » ، تماما كـ « الشيء لنا » ، موجودان موضوعيا ، بصورة مستقلة عن وعينا .

ويرى انجلس ان « الشيء في ذاته » موجود واقعيا . وفي هذه الموضوعة يتفق الماركسيون مع كانط . هنا لا شيء مثالياً ، كانطيا ، في المدلول المألوف للكلمة . وتلك هي أيضاً وجهة نظر بليخانوف ، وجهة النظر المادية . لكن ثمة فرقا هاما ، جذريا ، بين الفهم الماركسي لـ « الشيء في ذاته » وبين الفهم الكانطي له . فان قول كانط بالوجود الموضوعي لـ « الشيء في ذاته » يرتبط ، عنده ، باللاأدرية ، بالزعم أن معارفنا لا يمكن أن تصل إلى هذا « الشيء في ذاته » ، لا يمكن ان تسبر اغوار ماهية

الاشياء، وانما تبقى، ابدا، « وراء » الماهية، تبقى في اطار « الظواهر » (« المظهر »)، أي الجانب الخارجي، الحسي، من الاشياء. فان « الشيء في ذاته » لا يمكن ان يتحول، اطلاقا، إلى « شيء لنا »، إلى شيء نعرفه. وهذا الجانب من الفهم الكانطي لـ « الشيء في ذاته » لا يمكن ان يوافق عليه أي مادي، ناهيك عن المادي الديالكتيكي. على العكس من ذلك، كانت الماركسية تنظر إلى « الشيء في ذاته » على أنه شيء موجود موضوعياً، لا نعرفه بعد، لكنه قابل للمعرفة، قابل للتحول إلى « شيء لنا ». إن الماركسية تنفي نفياً قاطعاً وجود أية حواجز. لا يمكن تجاوزها، بين « الظواهر » وبين الماهية.

وأنطلاقا من تعميم أقوال أنجلس بخصوص « الشيء في ذاته » يخلص لينين إلى ثلاث نتائج معرفية هامة، تشكل إسهاماً قيما في نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية.

النتيجة الاولى تتعلق بموضوعية الأشياء، باثبات عدم توقفها على معرفتنا. ان لينين يستخدم مثال الاليزارين، الذي أورده انجلس، ليخلص إلى الاستنتاج التالي: « توجد الاشياء بصورة مستقلة عن وعينا، بصورة مستقلة عن أحاسيسنا،

توجد خارجنا ، لأنه مما لا شك فيه أن الاليزارين كان موجودا بالامس في قطران الفحم الحجري ، وأنه مما لا شك فيه أيضا أننا لم نكن نعرف ، بالامس ، شيئا عن وجوده هذا ، لم نكن نتلقى منه أية أحاسيس » (ص ٩٤) .

والنتيجة الثانية تتعلق بالقول **بقابلية الاشياء للمعرفة** ، بدحض اللاأدرية : « لا يوجد ، ولا يمكن ان يوجد ، أي فرق مبدئي بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته . فليس ثمة فرق إلا بين ما هو معروف ، وما لم يعرف بعد . أما الأوهام الفلسفية حول وجود حدود خاصة بين هذا وذاك ، حول وجود « الشيء في ذاته » « ما وراء » الظواهر (كانط) ، أو أن بالامكان ، ومن الضروري ، أن نتسور بحاجز فلسفي يفصل بيننا وبين مسألة العالم ، غير المعروف ، بعد ، في هذا الجزء أو ذاك من أجزائه ، لكن الموجود خارجنا (هيوم) ، ـ هذا كله ليس سوى هراء خالص ، خديعة ، توهم » (ص ٩٤) .

وفي النتيجة الثالثة يطرح لينين مسألة **ارتباط نظرية المعرفة بالديالكتيك** ، بالقول بالتطور ، بوحدة وصراع الاضداد في عملية المعرفة . فليس بالامكان ، خارج الديكالتيك ، فهم ماهية

المعرفة البشرية ، والوقوف بصلابة على ارضية المادية . إن المادية بدون الديالكتيك هي مادية ناقصة ، غير علمية ، ميتافيزيقية . ويصوغ لينين هذه النتيجة على النحو التالي . « في نظرية المعرفة ، كما في كافة فروع العلوم الأخرى ، يجب أن نحاكم ديالكتيكياً أي يجب الا نفترض أن معرفتنا جاهزة ، منتهية ، غير قابلة للتغيير ، بل ينبغي أن ندرس كيف **تحصل المعرفة من الجهل** ، كيف أن المعرفة الناقصة ، وغير الدقيقة ، تغدو أكثر كمالا وأكثر دقة » .

وحالما نأخذ بوجهة نظر تطور المعرفة البشرية من الجهل سوف نجد ملايين الامثلة ، التي تضاهي في بساطتها ، اكتشاف الاليزارين في قطران الفحم الحجري ، ملايين المشاهدات ، لا من تاريخ العلم والتكنيك ، فحسب ، وبل من تاريخ حياتنا اليومية ، كلنا أو كل فرد على حدة ، تبين لنا تحول « الاشياء في ذاتها » إلى « أشياء لنا » (ص ٩٤ ـ ٩٥) .

إن النظرية الماركسية في المعرفة تدحض الموضوعة اللاأدرية ، القائلة بتعذر معرفة العالم . وبهذا الصدد يعالج لينين ، في البند الثاني (من الفصل الثاني) مسألة ما

يدعى بـ «Transzensus» (حول الـ «Transzensus» أو ف. بازاروف «يعالج» أنجلس).

يتهم بازاروف الماديين، وأولهم بليخانوف بالـ Transzensus، غير المسموح به، وغير الجائز. وهنا يزعم بازاروف أن انجلس لم يكن عنده أي Transzensus، وأن بليخانوف، والماديين الاخرين، كانوا أول من روج لهذه النظرية.

وبالاتفاق مع كانط يعني بازاروف بالـ Transzensus «الانتقال» من الاحاسيس إلى الحكم على الاشياء خارجنا، على الواقع الفعلي (Transzensus باللاتينية تعني «إنتقال»). ويرى انصار كانط وهيوم أن القول بأن أحاسيسنا تعطي لوحة عما يوجد خارج الحواس هو «Transzensus» غير مشروع، أي انتقال غير قانوني من مجال إلى آخر، يختلف عنه اختلافاً جذريا. أي القول بوجود حد مبدئي بين المظهر وبين الشيء في ذاته، هو فكرة سخيفة، ينادي بها اللاادريون (بمن فيهم، الكانطيون، والهيوميون) والمثاليون» (ص ١٠٨).

كذلك حاول بازاروف تصوير انجلس لا أدريا ومثاليا

ذاتيا. وقد تصدى لينين لمحاولات بازاروف هذه، وكشف عن بطلانها. إن إنجلس يبين، بكل وضوح، أن الممارسة هي الدليل على توافق (تطابق) تصوراتنا الحسية، مع أشياء العالم المحسوس. ومن موضوعة إنجلس هذه، يخلص بازاروف إلى نتيجة غريبة: «التصور الحسي هو الواقع الموجود خارج ذواتنا»!! هنا يؤول بازاروف كلمة «يتطابق» لا بمعنى «يتوافق»، أي «ينقل نقلا صحيحا»، بل بمعنى «يكون نفس الشيء». إن إنجلس يقصد أن الأحاسيس تنقل الواقع نقلا صحيحا، أما بازاروف فيزعم أن انجلس يطابق بين الاحاسيس وبين الواقع(*). وعن هذا التشويه لآراء أنجلس يقول لينين ساخرا: «لقد عولج انجلس على الطريقة الماخية، لقد شوي وقدم مع صلصة ماخية. ولكن حذار ان تغصوا أيها الطباخون المبجّلون!» (ص ١٠٥).

هنا يفضح لينين تشويه الماخيين لموضوعات أنجلس، ويبين، مرة أخرى الجوهر المثالي لآرائهم، وكيف أنهم يجترون

(*) حول ذلك انظر أيضاً البند الثاني من الفصل الاخير من كتيبنا هذا.

النظريات الخاطئة، التي طرحها كانط وهيوم وغيرهما من رجالات المثالية الذاتية.

٢ ـ الاحساس كوحدة للموضوعي والذاتي، كـ «صورة ذاتية للعالم الموضوعي»

وبعد بحث مسألة «الشيء في ذاته» ونقد نظرية الـ «Transzensus»، ينتقل لينين للبرهنة على الموضوعة الاساسية لنظرية الانعكاس المادية: أحاسيسنا (وكافة معارفنا) هي انعكاس للواقع، صورة عنه. وبعدئذ يدرس لينين مشكلة الطابع المعقد لهذه الصورة، لهذه النسخة من الواقع، ويثبت صحة وجهة النظر المادية ـ الديالكتيكية حول هذه المسألة.

وكانت الغنوصيولوجيا المادية ما قبل الماركسية تزى في الاحاسيس صورة دقيقة (تماما كالصورة، التي تقدمها المرآة) من الواقع، المحيط بنا. وكانت تقتصر مهمة الوعي على العكس السلبي (غير النشيط) للواقع. هذه النظرة كانت تتوافق مع الطابع التأملي للمادية القديمة (ما قبل الماركسية)، التي لم تقوم حق التقويم دور نشاط الذات وفعاليتها، دور الشخصية البشرية

في لوحة العالم، التي يرسمها الانسان، لم تكن تعرف دور الممارسة Praxis .

ومن المعروف أن التحريفيين المعاصرين يسحبون « خطايا » الغنوصيولوجيا المادية الميتافيزيقية ليعمموها على نظرية الانعكاس اللينينية، زاعمين أن هذه الاخيرة (كما هي معروضة في مؤلفات لينين قبل عام ١٩١٤، على الاقل) تنطلق، هي الاخرى، من سلبية الذات سلبية تامة، وأنها تنفي فعالية الوعي البشري.

لكن تهافت هذه التهجمات وبطلانها سيتضحان جليا لمن يتمعن، ولو في الفصل الثاني فقط من « المادية ومذهب نقد التجربة »، لا سيما البند الثالث، حيث يدور الحديث عن الجانب الذاتي في الاحاسيس. كذلك يعير لينين مشكلة فعالية الذات اهتماما كبيرا في البند السادس (من الفصل نفسه)، حيث يدرس دور الممارسة في عملية المعرفة.

ويمكن صياغة الفكرة الاساسية، التي يطرحها لينين، على النحو الآتي: إن أحاسيسنا، وتصوراتنا، تعكس الواقع،

وتعطي، من حيث الاساس، صورة صحيحة عنه. وفي الوقت ذاته، نجد «أن موضوعات تصوراتنا متميزة عن تصوراتنا، وأن الشيء في ذاته يختلف عن الشيء لنا» (ص ١١٠)، ذلك أن الاحاسيس، ووعي الانسان كله، تنطوي دائما على لحظة (جانب) ذاتية. ويوضح لينين هذه الموضوعة، مستشهدا بأقوال فيورباخ حول هذه المسألة.

« ..إن عصب الذوق هو، شأنه شأن الملح، نتاج للطبيعة، ولكن لا يترتب على ذلك أن يكون طعم الملح، مباشرة وبحد ذاته، خاصة موضوعية للملح، لا يترتب على ذلك أن الملح، كما يبدو لنا كموضوع للاحاسيس يجب أن يكون كذلك بحد ذاته، لا يترتب على ذلك أن يكون تذوق لساننا للملح خاصة للملح، كما نفكر فيه بدون احساس... إن الملوحة، كطعم، هي تعبير ذاتي لخاصة الملح الموضوعية» (انظر ص ١١٠ ـ ١١١).

إن فكرة فيورباخ هذه، يجب أن تفهم على النحو الآتي: إن كل أحساس (التذوق مثلا) هو انفعال للذات. لكن الاحساس يعبر، ايضا، عن خصائص موضوعية للاشياء،

الموجودة خارج الانسان، وخارج حواسه. إن طعم الملح هو انعكاس خاص لصفات الملح الموضوعية.

ويصوغ لينين الفهم المادي للاحاسيس كوحدة للموضوعي والذاتي بقوله: «**الاحساس صورة ذاتية عن العالم الموضوعي**» (ص ١١١).

من هذه الموضوعة، المعبرة عن الجوهر الديالكتيكي، المتناقض، لعملية المعرفة، يتعذر استبعاد ولو كلمة واحدة! فلو اسقطنا الاشارة إلى الموضوعية يترتب على ذلك أن الاحساس ذاتي فقط، لا يعكس عالما خارجيا. ولو اسقطنا الاشارة إلى الذاتية نكون قد وقعنا في نفس الخطيئة، التي ارتكبها أنصار المادية الميكانيكية، الفظة، الذين يرون في الاحساس انعكاسا سلبيا ميتا، للواقع.

وهذه المسألة، مسألة ذاتية الأحاسيس، تتسم بأهمية بالغة، ولذا سنتوقف عندها بشيء من التفصيل.

ان خصائص الاشياء، التي تؤثر على حواس الانسان بواسطة الطاقة الفيزيائية (الميكانيكية، والحرارية) أو

الكيميائية، تعالج، فيما بعد، لتتخذ صورة استثارة عصبية. والاحساس، الحاصل عن هذه الاستثارة، لا يكون تكرارا ميتا، بسيطا، لخواص الاشياء الخارجية. إن الاحساس نسخة، صورة، لوحة عن الاشياء، لكنه نسخة **نفسية**، لها نوعيتها الخاصة، انها صورة ذاتية للشيء. **إن الصورة، التي تشكل في الوعي، لا تتوقف فقط على خصائص الشيء، الذي اثار هذه الصورة، بل وعلى المادة، التي تتشكل فيها، على «الشاشة»، التي تظهر عليها.**

كذلك **يمكن لطابع الحواس أن يمارس تأثيراً كبيرا على الاحاسيس**. إن ذاتية رؤية الانسان للعالم تتجلى، مثلا، في الاختلاف الملموس لاحاسيس الانسان وادراكاته عنها لدى الحيوان. إن الأجهزة البصرية لدى بعض الحيوانات (الاسماك، السلاحف، مثلاً) لا تستوعب الضوء الازرق والنيلي، وهذان اللونان لا تدركهما أغلبية الطيور. ولا يرى النحل اللونين الاحمر والاورانجي، ولذا فان العالم يبدو لها بنفسجي اللون. ومن المعروف أن النمل يرى أشعة كيميائية، لا تراها العين البشرية. ومن المفهوم أن رؤية النمل الذاتية

تختلف عن رؤية الانسان للعالم. وبهذا الصدد يقول انجلس، في « ديالكتيك الطبيعة »، إنه لا سبيل لمساعدة من يرغب في رؤية العالم بعيني نملة!.

وتلعب التجربة (تكرار الاحاسيس) دورا بالغ الاهمية في تشكل الصورة. ويؤكد بعض علماء النفس أن الاحساس بالشيء لا يكون إحساساً « خالصا »، « نقيا »، الا مرة واحدة (المرة الأولى). أما في المرات اللاحقة فإن تشكل الصورة لا يتحدد بتأثير الشيء ـ الأصل، فحسب، بل وبتأثير الارتكاسات الشرطية، المتكونة بفعل التجربة السابقة. وعلى سبيل المثال، فان أبعاد بيت ما (طوله وعرضه وارتفاعه) تبقى، عموما، ثابتة تقريبا في نظرنا: رغم أنها تتفاوت، بالنسبة إلى أعيننا، تبعاً لابتعادنا عن البيت أم اقترابنا منه. فإن صورة البيت، بما في ذلك أبعاده، ستصغر على الشبكة البصرية مع ابتعادنا عن البيت، لكن الصورة « النفسية » للبيت تبقى ثابتة في الوعي. وعليه، فإن الوعي، المسترشد بالتجربة، يدخل تعديلات على الانعكاس المباشر.

كذلك يرتبط تشكل الصورة بمتطلبات واهداف معينة، فهو

لا يتوقف على ما نعرفه عن الشيء ، بل وعلى ما ننتظره منه ، أي يرتبط بتصورنا عن مستقبل الشيء ، عن نزعات تطوره ، ان صورة الشيء تنطوي ، دائما ، على عناصر خلاقة ، على سمات معينة للتنبؤ ، للاكتشاف . ونتيجة لذلك يتجسد ، في الصورة ، الترابط بين الماضي والحاضر والمستقبل .

وتتجلى ذاتية الاحاسيس في ان اي احساس لا يعكس الشيء عكسا تاما ، شاملا . بهذا المعنى ترتبط مشكلة ذاتية الصورة بمسألة نسبية المعرفة .

وأخيرا ، **تعني الذاتية ان الاحاسيس موجودة في الانسان ،** « فليس ثمة حواس أخرى غير الحواس البشرية ، أي « الذاتية » » (ص ١٠٤) .

ولقد أحرزت الفيزيولوجيا والبسيكولوجيا المعاصرة نجاحات كبيرة في دراسة المصادر الموضوعية للاحاسيس . لكن لم توضع ، حتى الآن ، نظرية نهائية ، واحدة ، تفسر ظهور الاحاسيس ، وتكشف عن آلية تكون الصورة الذاتية . إن المؤكد ، في الوقت الحاضر ، هو فقط ظهور الاستثارة العصبية ،

ومن ثم الاحساس، نتيجة لتأثير أشياء العالم الموضوعي، الموجودة خارج ذواتنا.

إن « ذاتية » الانعكاس تولد في الوعي بعض الوقائع السلبية. فالخلق الذاتي، المستقل، للصور يمكن ان يؤدي إلى أوهام، إلى تشويه الموضوع. وقد يولد الوعي، أحيانا، صورا، ليس لها أصل موافق، بل هي صور خيالية (صور « الملائكة » و « الجن »، و « الغيلان »... إلخ). وقد أشار لينين، في « الدفاتر الفلسفية » إلى « أن نظرة الذهن (الإنسان) إلى شيء مفرد، وأخذه قالبا (= مفهوما) عنه، ليس عملا بسيطا، مباشرا، سلبيا وميتا، وانما هو عملية معقدة، متشعبة، متعرجة، **تنطوي** على امكانية جنوح الخيال بعيدا عن الحياة.. »(★).

ومع ذلك، فان الجانب الذاتي من الوعي هو، بالضبط، مصدر عدد من خواص الوعي الخلاقة والمبدعة. وقد أشار العالم البلغاري الكبير تودور باقلوف إلى هذا الدور الايجابي للخطة الذاتية بقوله: « .... ليس الجانب الذاتي من الوعي مجرد ضعف أم عيب فيه، انه يعني، في الوقت ذاته، قوة

(★) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص. ٣٣٠.

الانسان وتفوقه بالنسبة إلى المعلومات Information الموضوعية البحتة، لكن الالية، الخالية من أي روح»(★).

توقفنا، أعلاه، عند مشكلة «ذاتية» الاحاسيس، لكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ان **دراسة لينين لمسألة الاحاسيس تتمحور حول موضوعية الأحاسيس**. إن الموضوعي في الاحاسيس يغلب على الذاتي، ويشكل الجانب الحاسم فيها. ان الاحساس موضوعي بمحتواه، بمصدره، بوظيفته.

ومن أجل فهم طابع موضوعية الاحاسيس يجب الانتباه إلى أن الحواس، التي تكون صور الأشياء، مشروطة، هي الأخرى، بالواقع الموضوعي. ففي عملية التطور تلاءمت أركان الحس مع العكس الأمثل للأشياء. وفي هذا الصدد أشار العالم السوفياتي المعروف س. فافيلوف إلى أن معرفة الشمس تكفي لتصور الحال، الذي يجب أن يكون عليه جهازنا البصري. إن توقف الأحاسيس على الحامل المادي (أركان الحس) يمكن النظر اليه على أنه نوع من الانعكاس المشروط

(★) ت. باڤلوف. المشكلات الملحة لنظرية الانعكاس المادية. مقال في مجلة «كومونيست»، موسكو، ١٩٦٨. العدد ٥، ص٣٢.

بتاريخ تطور الحواس.

ان الفهم العلمي لوظيفة أركان الحس، وبنيتها وقانونيات تطورها، يتناقض جذريا مع وجهة النظر البيركلية الجديدة، التي يروج لها بعض الفلاسفة البرجوازيين في الغرب.

ففي كتاب «الإحساس بدون مادة»، الصادر عام ١٩٥٤، يزعم الفيلسوف الإنكليزي أ. ليوس، أحد أنصار البيركلية الجديدة، «أن الله جهزنا بأركان الحس: هو الذي عين وظيفتها، وحدود إمكانياتها». إن كل إحساس، عند ليوس، هو «واقع أولي»، يحدد الله طابعه. وإن اتباع بيركلي المعاصرين، وبينهم ليوس، يزعمون أن الاحاسيس لا تنطوي على أي شيء موضوعي، وان الحواس التي «تنتج» الاحاسيس، لا تتوقف، في أي جانب منها، على العالم الخارجي. لكن العلم والممارسة يبينان صحة المبدأ المادي: ان الموضوعي في الاحساس يغلب على الذاتي، ويحدد مضمون تلك الصورة، التي يقدمها الإحساس عن العالم الخارجي.

ومن الامكنة الهامة في كتاب لينين، يأتي نقده للفهم المثالي،

الذي يرى في الاحاسيس مجرد رموز (اشارات، هيروغليفات) شرطية (اصطلاحية، عرفية)، لا تحاكي الأشياء، التي تدل عليها. فـ «نظرية الرموز» (أو الهيروغليفات) تبالغ في الجانب الذاتي من الأحاسيس وتضخمه.

وينتقد لينين بليخانوف، الذي يسمي الأحاسيس، في أحد أعماله، نوعا من الهيروغليفات، لا تشبه تلك الحوادث، التي ترمز إليها هذه الهيروغليفات. إن خطيئة بليخانوف هذه، تعود إلى التخبط في المصطلحات، لكنها كانت، بلا شك، تنازلا لصالح اللاأدرية. أما الماخي بازاروف فقد سخر من مادية بليخانوف «الهيروغليفية»، لكنه لم يسر باتجاه تصحيح الخطأ، بل اتجه نحو تعميقه. فقد ذهب بليخانوف، كما ذكرنا أعلاه، إلى أن الأحاسيس ليست رموزاً للأشياء، بل هي «واقع، موجود خارج ذواتنا». إن الأحاسيس، عند بازاروف، موجودة خارج الانسان الذي يشعر بهذه الأحاسيس. لقد كرّر بازاروف، في جوهر الأمر، نظرية ماخ المتهافتة في «العناصر الفيزيائية» (الأحاسيس)، الموجودة خارج جسم الإنسان وجملته العصبية.

ولتوضيح خطيئة بليخانوف، وتخبط بازاروف، يتوقف لينين مفصلاً عند « نظرية الرموز » (أو الهيروغليفات)، **التي** طرحها العالم الالماني البارز هيلمهولتز، ويكرس لهَذه المسألة البند السادس من الفصل الرابع.

كان هيلمهولتز ميالا نحو الكانطية. وهو ينظر إلى الاحاسيس على أنها مجرد رموز للاشياء، لا تحاكي، اطلاقا الاشياء، التي ترمُز اليها: ان الفكرة، والموضوع الذي تمثله، شيئان، ينتميان إلى « عالمين مختلفين كل الاختلاف ». وهنا يتبدى أمامنا تكرار للنظرية الكانطية في الفصل بين الوعي والطبيعة، بين « المظهر » (الظاهرة) وبين « الشيء في ذاته ». فعلى غرار كانط يؤكد هيلمهولتز أن الاحاسيس لا يمكن أن تعكس، بصورة صحيحة، عالم الأشياء الواقعية، « الغريب » عنها. لقد كان هيلمهولتز محقاً حين قال إن نوعية الأحاسيس تتوقف، إلى حدٍ كبير، على طابع الجهاز، الذي يقوم بالإحساس تحت تأثير العوامل الخارجية (لا يشك هيلمهولتز في واقعية الأشياء). لكنه بالغ في تقويم دور هذه الذاتية، وأنكر حقيقة أن الجهاز العصبي عند الانسان يكون صورة نفسية، مطابقة

ـ من حيث الاساس ـ للاشياء .

ويبين لينين ان الاحاسيس هي صور عن الاشياء ، نسخ من الواقع . هذه الحقيقة تثبتها الممارسة البشرية كلها ، وتؤيدها أغلبية العلماء الطبيعيين المطلقة . ويقول لينين : « اذا لم تكن الاحاسيس صورا للاشياء ، بل مجرد اشارات ورموز ، ليس لها « أي تشابه » معها ، فان الموضوعة المادية الاساسية ، التي ينطلق منها هيلمهولتز ، تتزعزع ، ويغدو وجود الاشياء الخارجية عرضة للشك » (ص ٢٣٢) .

ويدحض لينين الزعم، القائل إن الأحاسيس هي مجرد اشارات (رموز) اصطلاحية للاشياء . وهنا يجب الانتباه إلى أن لينين لا ينفي أبدا أهمية وامكانية استعمال الرموز في مختلف مراحل عملية المعرفة . وقد شهدت العقود الاخيرة ، في كافة مجالات العلم ، تزايدا كبيرا لدور الرموز والحسابات (المنظومات) الرمزية ، لدور مختلف اللغات الاصطناعية . فبدون لوغاريتمات ، بدون لغات اصطناعية ، يتعذر تطور ـ السيبرنيتيك ـ إحدى أهم دعائم الثورة العلمية ـ التقنية المعاصرة . وبدون الرموز يتعذر تسجيل خلاصة الابحاث ،

وحفظ نتائج المعرفة. وتبادل المعلومات. بدون رمز كالكلمة مثلاً، يتعذر التفكير. لكن مهما كانت الرموز والإشارات، التي يستخدمها العلم، فإنها تعكس معطيات الأحاسيس والتصورات والمفاهيم، التي هي نسخ، صور، تعبر تعبيرا، صحيحا نسبيا، عن الواقع الموضوعي. هذا الفهم لدور الرموز والاشارات لا يتناقض مع المادية. ان ما يدحضة لينين هو تلك النظريات، التي تنطلق من الرموز والاشارات لتنفي موضوعية الاحاسيس والمفاهيم، ولتنكر امكانية معرفة العالم، ولتحول المعارف البشرية إلى تصورات ذاتية صرفة.

إن الفهم اللينيني للأحاسيس يؤكد على الديالكتيك العميق لجانبي المعرفة المتضادين: الموضوعي والذاتي. وهذا الديالكتيك المادي يعممه لينين على مشكلة غنوصيولوجية هامة أخرى، هي مشكلة الحقيقة.

٣ ـ مشكلة الحقيقة

الحقيقة الموضوعية والمطلقة والنسبية

الحقيقة الموضوعية

في البند الرابع (من الفصل الثاني) ـ « هل الحقيقة

الموضوعية موجودة؟ » ـ يبسط لينين الفهم الماركسي للحقيقة.

يقول بغدانوف، الذي كان يعتبر نفسه ماركسيا، ان الماركسية تنفي الموضوعية غير المشروطة لأي حقيقة، كائنة ما كانت. أما « الموضوعية غير المشروطة » فيعني بها « الحقيقة على مر الدهور والعصور ». إن موضوعية الحقيقة، عند بغدانوف، ليس لها معنى إلا في حدود عصر معين.

وهنا يبين لينين التخبط، السائد في محاكمات بغدانوف الذي يخلط بين سؤالين، متعلقين بالحقيقة.

السؤال الاول: هل توجد حقيقة موضوعية؟

حين تتكلم الماركسية عن موضوعية الحقيقة فانها تعني الآتي: ان مضمون معارفنا هو انعكاس للعالم الموضوعي، الموجود خارج ذواتنا. ويشير لينين إلى أن الحقيقة الموضوعية هي ذلك المضمون، الذي تنطوي عليه التصورات البشرية، والذي لا يتوقف على الانسان، ولا على البشرية. وبهذا المعنى، لا تتوقف الحقيقة الموضوعية على العصر، كما يزعم بغدانوف. فمن الخطأ ما يتحدث عنه بغدانوف من وجود حقيقة موضوعية،

مشروطة وغير مشروطة. كذلك فان من الخطأ التحدث عن الحقيقة الموضوعية « في اطار عصر معين فقط ». فالحقيقة، من حيث مضمونها، موضوعيه دوما، مصدرها هو العالم الخارجي. اما ما يتوقف منها على العصور فهو درجة تعمقها في سبر أغوار هذه الحقيقة، هو درجة معرفتنا للعالم المحيط. إن ما هو مشروط فيها ليس الا حدود اقتراب معرفتنا من لوحة العالم الحقيقية.

والسؤال الثاني: « هل يمكن للتصورات البشرية، المعبرة عن الحقيقة الموضوعية، ان تعبر عنها دفعة واحدة، تعبيرا كاملا، غير مشروط، مطلقا، أم بصورة تقريبية، نسبية، فقط؟ » (ص ١١٤).

ان الحقيقة هي عكس الواقع الموضوعي عكسا صحيحا لكن هذه « الصحة » متفاوتة الدرجات. فالجزء الاكبر من معارفنا عن العالم ذو طابع شرطي، اي بعيد عن أن يكون معارف نهائية شاملة. انها معارف تقريبية، حقائق نسبية. ان المعارف النسبية ليست ذات قيمة الا في اطار عصر معين، وهي خاضعة للتدقيق والتعديل. انها ليست أبدية.

إن بغدانوف، إذ ينكر موضوعية الحقيقة، يعرف الحقيقة على أنها « شكل ايديولوجي، شكل منظم للتجربة البشرية ».

وفي رده على بغدانوف يبين لينين الذاتية الفظة لموضوعة بغدانوف هذه. فاذا كانت الحقيقة شكلا منظما للتجربة البشرية فإن هذا يعني أن لا وجود لحقيقة، مستقلة عن البشرية، لا وجود لحقيقة موضوعية، وعندئذ تعرض للتشكيك بعض الموضوعات، التي أثبت العلم صحتها بدقة. فالارض، كما هو معروف، كانت موجودة قبل ظهور البشرية قبل كل تجربة بشرية. لكن وجهة النظر الماخية لا تعترف بصحة هذا الحكم. ويقول لينين: « اذا كانت الحقيقة منظما للتجربة البشرية فان القول بوجود الارض خارج كل تجربة بشرية لا يمكن ان يكون يقينيا » (ص ١١٥).

ومن موضوعة بغدانوف حول الحقيقة كشكل منظم للمعرفة البشرية يلزم القول بيقينية كل الموضوعات، حتى اسخفها، شريطة أن يكون لها « مدلول تنظيمي ». فإذا لم تكن الحقيقة سوى شكل منظم للتجربة البشرية فإن هذا يعني، كما يقول لينين، ان تعاليم الكاثوليكية، مثلا، يقينية أيضا (ص

١١٥). ذلك ان الكاثوليكية قد «نظمت» عبادة البشر للقديسين والآلهة، نظمت الحملات الصليبية، نظمت محاكم التفتيش، الخ.... ولكن هل هذا «المدلول التنظيمي» يجعل الكاثوليكية يقينية؟!.

وفي محاولته لدحض قول لينين بأن الكاثوليكية ليست يقينية برغم دورها التنظيمي الذي لا ريب فيه، كتب بغدانوف يقول: «كانت الكاثوليكية يقينية بالنسبة إلى ذلك العصر، الذي كانت تنظم تجربته تنظيماً ناجحاً وكاملاً»(*). أما الآن، في القرن العشرين، فيوافق بغدانوف على عدم اعتبار الكاثوليكية يقينية، لكنه، هنا، يقارن يقينية المذهب الكاثوليكي بيقينية التصورات الكلاسيكية (فيزياء نيوتن) عن المكان والزمان، التي لا يقبل بها القرن العشرون. ففي رده على لينين يخلط بغدانوف بين خطأ التصورات اللاهوتية وبين نسبية الحقائق، التي جاء بها نيوتن. إن الحقائق النسبية التي أتى بها الميكانيك الكلاسيكي، لا تزال في الوقت الحاضر أيضاً، تخدم، في حدود معينة، التقدم العلمي ـ التقني، أما «الحقيقة

(*) أ. بغدانوف. سقوط الوثنية الكبرى. ص. ١٨٣.

المنظمة »، التي جاءت بها الكاثوليكية فقد كانت، ولا تزال خطأ وضلالاً، رغم أنها كانت نافعة للطبقات السائدة، قدمت لها، ولا تزال تقدم، خدمات جلى.

ويبدو أن بغدانوف قد أحس بضعف نظريته في الحقيقة على انها أي شكل منظم للتجربة، ولذا حاول ادخال تعديلات عليها. ففي كتابه « الاحادية التجريبية » يذهب إلى أن الحقيقة هي ما له مدلول عام، يأخذ به جميع البشر، أو معظمهم. لكن هذا التعديل لم ينقذ نظريته من الذاتية. ذلك ان تعاليم الدين قد آمن بها، لعصور طويلة، أغلبية البشر المطلقة، ولكن هل يبرهن هذا على يقينية الدين؟!.

ان الحقيقة ليست ما يعتبره الجميع، أو الكثيرون، يقينا، بل ما يتوافق مع الجوهر الواقعي للاشياء. لكن الماخيين ينفون الوجود الموضوعي للاشياء، ومن هنا يأتي خطأ نظريتهم حول الحقيقة.

وحاول بغدانوف اثبات أن نظريته تنكر، مع ذلك، الدين. من ذلك، مثلا، قوله إنه « في تجربة » جماعة ما (الفلاحين، مثلا) قد توجد الغيلان والجن. لكن هذه التجربة

لا تتوافق، لا تنسجم - كما يقول - مع تجربة الجماعات الاخرى، أي ليست « ذات مدلول عام ». ومن هنا ينبغي، في رأيه، استبعاد مفهوم الجن والغيلان من التجربة المنظمة اجتماعيا، واعتباره غير يقيني. لكن « تنقيحات » بغدانوف هذه لم تصحح الخطيئة الجذرية لموقفه ككل. فهو، اذ يقف ضد الايمان بالكائنات الخرافية، كالجن والغيلان، يبقي الباب مفتوحا على مصراعيه امام الايمان الخرافي بالخالق، لان هذا الايمان يجد، في حقيقة الامر، تبريره في نظرية « المدلولية العامة » كمعيار للحقيقة (الحقيقة هي ما له مدلول عام).

وفي ختام الحديث عن « الحقيقة الموضوعية » نلفت الانتباه إلى وجوب **عدم الخلط بين هذا المفهوم - الحقيقة الموضوعية - وبين الطبيعة او الواقع الموضوعي، أو الواقع المادي،.. إلخ.** هذا الخلط قد ينجم عن القراءة غير المتمعنة لفقرات من « المادية ومذهب نقد التجربة ». من ذلك على سبيل المثال، قول لينين: « ان كل ايديولوجية علمية.... تقابلها حقيقة موضوعية، طبيعة مطلقة » (ص ١٢٨) وهذه العبارة لا تعني أن لينين يطابق بين « الحقيقة الموضوعية » و « الطبيعة المطلقة ». انها تعني

فقط أنه لما كانت الايديولوجية العلمية تقابلها حقيقة موضوعية، وهذه الاخيرة يقابلها واقع موضوعي، طبيعة، فإن الايديولوجية العلمية تقابلها « طبيعة مطلقة ». والفاصلة، هنا، ليست فاصلة بين مفهومين متكافئين. كذلك هو الحال بالنسبة إلى قول لينين (ص ١٧٧) عن أولئك الماديين، الذين « يرون في مقياس الممارسة اثباتا **للحقيقة الموضوعية**، للواقع **الموضوعي** لعالمنا المحسوس ». وفي أحد الامكنة يشير لينين إلى مقطع لفيورباخ، « يقول فيه ان المادية تنطلق من العالم المحسوس باعتباره الحقيقة الموضوعية الأخيرة » (ص ١٢٢). لكن المقطع المعني، الذي يورده لينين في موضع آخر (ص ١٠٩)، هو الآتي: « ان الروحانية الفلسفية المعاصرة، التي تسمي نفسها مثاليه، تأخذ على المادية المأخذ الآتي، الماحق حسب ظنها: المادية دوغمائية، أي تنطلق من العالم المحسوس كما لو انها تنطلق من حقيقة موضوعية، لا ريب فيها، وتعتبره عالما في ذاته، أي قائما بدوننا، في حين ليس العالم، في الواقع، سوى نتاج للروح ». هنا يدور الحديث عن أن الحقيقة الموضوعية هي قول الماديين بوجود العالم المادي، المحسوس، وهذا ما يعترض

عليه المثاليون، الذين يعتبرون العالم ذا طبيعة روحية. كذلك ينبغي الانتباه إلى أن الأقوال، هنا، ليست للينين، بل لفيورباخ، وحتى فيورباخ نفسه يوردها باسم «الروحانية الفلسفية المعاصرة»، وبالتالي، لا مجال، هنا أيضاً، لاستنتاج تطابق «الحقيقة الموضوعية» و «العالم المادي». **إن مصطلح الحقيقة (الموضوعية، المطلقة، النسبية...) يستخدم، في الادبيات الماركسية، لوصف توافق (او عدم توافق) محتوى معارفنا وتصوراتنا مع الواقع المادي، وليس لوصف هذا الواقع نفسه.**

ومن تحليل مسألة موضوعية الحقيقة ينتقل لينين لبحث مشكلة الحقيقة المطلقة والنسبية. وهو يكرس لهذه المشكلة البند الخامس من الفصل الثاني «الحقيقة المطلقة والنسبية، أو انتقائية انجلس، التي اكتشفها بغدانوف».

الحقيقة المطلقة والنسبية

ان الماركسية، اذ تقول بنسبية المعرفة البشرية، تؤكد في الوقت ذاته، على وجود الحقيقة المطلقة. وهنا تجدر الاشارة إلى أن الادبيات الماركسية تستخدم مصطلح «الحقيقة المطلقة»

بمدلولات عديدة، أهمها ثلاثة، هي:

١ ـ الحقيقة المطلقة هي تلك **المعرفة، التي لا يمكن لمسيرة العلم اللاحقة ان تدحضها**. بهذا المعنى يمكن تسمية الحقيقة المطلقة حقيقة سرمدية. ومن هذه الحقائق مثلا، تعريف المادة كواقع موضوعي، موجود خارج البشر وبصورة مستقلة عنهم. وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» يشير لينين إلى ذلك بقوله: «ان القول بأن هذا المفهوم يمكن أن «يشيخ» ليس الا هذراً **صبيانـاً**، واجترارا لحجـج الفلسفـة **الرجعيـة** الشـائعـة» (ص ١٢٢). ومن الحقائق المطلقة: الموضـوعـة الماركسيـة في أولوية المادة وثانوية الوعي، وأن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي.

٢ ـ وإلى الحقائق المطلقة تنتمي بعض الحقائق البسيطة، التي لا يمكن دحضها، والتي تعرف بـ «**حقائـق الوقـائـع**»، مثـل «توفي نابليون في الخامس من ايار عام ١٨٢١»، و «باريس موجودة في فرنسا».

٣ ـ كذلك يستخدم مصطلح «الحقيقة المطلقة» للدلالة

على **المعرفة الكاملة عن العالم**، معرفة كل ظواهره وعملياته، وهي الهدف (النهاية)، الذي يسعى اليه نشاطنا المعرفي، يقترب منه باستمرار، لكنه لا يصل اليه أبدا. وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» يورد لينين قول انجلس في «أنتي دوهرينغ» بأن الفكر البشري «ذو سيادة، وغير محدود بطبيعته، برسالته، بامكانياته، بهدفه التاريخي الاخير» فان انجلس ولينين يضعان مطلقية الحقيقة، وسيادة التفكير، والهدف التاريخي الاخير، جنبا إلى جنب في صف واحد، لكن هذا يعني، ضمنا، أن المعرفة الشاملة للعالم الموضوعي، بكل دقائقه وتفاصيله، لا يمكن الوصول إليها في أي مرحلة محدودة من مسيرة المعرفة. فالعالم لا نهائي، ولذا فان معرفته هي عملية لا نهائية أيضا، تسير، أبداً، إلى الامام، لكنها لن تصل، اطلاقا إلى الكمال النهائي.

إن مفهومي الحقيقة المطلقة والنسبية مرتبطان ارتباطاً وثيقاً في الفلسفة الماركسية. ويقول لينين: «ان الفكر البشري قادر، بطبيعته، على ان يقدم لنا، وهو يقدم لنا بالفعل، الحقيقة المطلقة، التي تتجمع من حصيلة الحقائق النسبية..... ان حدود

بقينية كل موضوعة علمية هي حدود نسبية، تضيق تارة وتتسع تارة، تبعا لتقدم العلوم» (ص ١٢٧) أما بغدانـوف فيعترض على الفهم الماركسي للحقيقـة، ويسرق الحجـة الآتيـة: «اذا كانت المفاهيم عابرة ونسبية يتعذر الحصول، عن طريق جمعها بعضا إلى بعض، على فكرة مطلقة وسرمدية»(★).

ان مسيرة العلم تثبت صحة النظرة الماركسية إلى الحقيقة، والى ديالكتيك الحقيقة المطلقـة والنسبيـة: **المطلـق متضمـن في النسبي. وفي كل حقيقة نسبية هناك عنصر من الحقيقة المطلقة.** فتاريخ العلم يبين، باستمرار، كيف أن المعارف العلمية القديمة، التي اتضح انها غير دقيقة في بعض نواحيها، لا تكون كلها، عادة، ضلالا صرفا. وكثيرا ما يحدث ان المعارف القديمة تبقى صحيحة. لكن ـ كما يقول لينين ـ ضمن أطر، أقل اتساعا. ولنا في الفيزياء الكلاسيكية (فيزياء نيوتن) مثال جلي على مـا نذهب اليه فقد تبين أن عددا مـن الموضـوعـات الاسـاسيـة للفيزياء الكلاسيكية، مثل ثبات الكتلة، وفهم الزمان والمكان، غير دقيقة، إذ أنها لا تصلح عند دراسة دقائق مادية، تتحرك

(★) أ. بغدانوف. سقوط الوثنية الكبرى، ص. ١٥٢.

بسرعات « كبيرة »، أي يمكن مقارنتها بسرعة الضوء. لكن هذه الموضوعات، التي كان يظن، سابقاً، انها تصلح للكون كله، بقيت صحيحة بالنسبة إلى عالم السرعات « الصغيرة » العادية، ولا يزال العلم يعتمد عليها في مسائل وميادين كثيرة (بما في ذلك حساب مدارات الأقمار الصناعية)!.

وقد كان **مبدأ التوافق**، الذي طرحه الفيزيائي نيلس بور عام ١٩١٣، تعبيراً عن ديالكتيك عملية المعرفة، ديالكتيك تطور العلم من خلال الانتقال من حقيقة نسبية إلى أخرى، أعمق منها. وينص هذا المبدأ على ان القوانين، التي أثبتت سابقاً من أجل مجالات معينة من الظواهر الفيزيائية، تغدو، عند اكتشاف قوانين جديدة أوسع نطاقاً منها، حالة خاصة لهذه القوانين الجديدة. وهنا تبدو إمكانية توافق القوانين القديمة والجديدة، بعضها بعضاً: القوانين الجديدة، الأوسع نطاقاً، تتطابق، في حالات خاصة، مع القوانين القديمة. وتقدم لنا العلاقة بين الهندسة الاقليدية وهندسة لوباتشفسكي خير مثال على ذلك. ان هندسة لوباتشفسكي لم تلغ هندسة أقليدس، بل ضيقت أطر هذه الأخيرة، بحيث أن قوانين

وعلاقات الهندسة الاقليدية تكون، ضمن حدود معينة حالة خاصة من قوانين وعلاقات هندسة لوباتشفسكي.

إن العلم المعاصر كله هو مثال على إضافة «حبات» جديدة الى حصيلة الحقائق النسبية، التي تقترب بنا من الحقيقة المطلقة.

الحقيقة الموضوعية والمطلقة

في بحثه لمشكلة الحقيقة، يؤكد لينين على الارتباط الوثيق بين مسألة الحقيقة الموضوعية وبين مسألة الحقيقة المطلقة. وبهذا الصدد يشير إلى «أن كون المرء ماديا يعني القول بالحقيقة الموضوعية، التي تكشفها لنا الحواس. والقول بالحقيقة الموضوعية، غير المرهونة بالانسان وبالبشرية، معناه القول، على نحو أو آخر، بالحقيقة المطلقة» (ص ١٢٥).

فبدون التسليم بالحقيقة الموضوعية تفتقد مسألة الحقيقة المطلقة كل معنى لها. فالحقيقة المطلقة هي معرفة الشيء معرفة تامة، كاملة. ولذا فان انكار وجود الشيء (الموضوع)، انكار موضوعية معارفنا، يؤدي إلى حرمان الحقيقة المطلقة من

مضمونها، اذ تتحول إلى « معرفة تامة »، « معرفة سرمدية »، عن شيء غير واقعي، غير موجود!

إن النظرة المادية الديالكتيكية إلى الحقيقة تختلف جذرياً عن النزعة النسبية **Relativism** التي لا تقول بنسبية معارفنا، فحسب، بل وتنكر موضوعية المعارف، وتنفي الجانب المطلق فيها، ولذا فان النسبية لا يمكن أن تقوم في أساس نظرية المعرفة. ويطلق لينين على النسبية، التي تتوقف عند التأكيد على نسبية المعارف البشرية، اسم النسبية العارية، المؤدية إلى الذاتية. من وجهة نظر نسبية كهذه يمكن تبرير أي سفسطة، وإعلان حتى واقعة، مثل تاريخ وفاة نابليون، أمرا شرطيا، اصطلاحيا، والقول إن الايديولوجية العملية والدينية متساويتان في نسبيتها. وهذا النوع من النسبية هو احدى الوسائل، التي تلجأ إليها التحريفية المعاصرة، حين تعلن بعض الحقائق الماركسية المطلقة حقائق نسبية، « ولّى عهدها »، ويجب « تطويرها »، واستبدالها بموضوعات أخرى، « تتفق » وروح العصر... إلخ.

إن الديالكتيك المادي ينطوي على السببية، لكنه لا يرد

إليها. والقول بنسبية المعارف يجنب العلم خطر التحول إلى عقيدة جامدة، ميتة. ومن هنا كان تصدي الماركسية للدوغمائية، للجمود العقائدي، لا سيما في أوساط الحركة الشيوعية والعمالية العالمية. ومن جهة أخرى، فان التسليم بالجانب المطلق في معارفنا النسبية يخلص العلم من خطر الانزلاق إلى مواقع اللاادرية، ويرسخ الثقة بمعارفنا كانعكاس، صحيح نسبيا، للواقع.

هذا الفهم المادي الديالكتيكي للحقيقة، الذي طوره لينين انطلاقا من تعميم انجازات العلم على تخوم القرنين الماضي والحالي، يحتفظ بكل أهميته في أيامنا، فقد غدت مشكلة الحقيقة، في الوقت الحاضر، مسرحا لمعركة إيديولوجية ضارية بين المادية والمثالية. إن إيديولوجي البرجوازية اليوم يولون هذه المشكلة اهتماما بالغا. فقد نظمت في الولايات المتحدة الاميركية، وايطاليا، وبلجيكا، مؤتمرات فلسفية، مكرسة خصيصا لمسألة الحقيقة، هذا فضلا عن الاعداد الكبيرة من الكتب والمجلات، الخاصة بذلك. ان السمة المميزة لمعظم المذاهب المثالية المعاصرة هي إنكار موضوعية الحقيقة، وفهم

الحقيقة على أنها مقولة منطقية (أم لغوية) صرفة (عند الوضعيين الجدد)؛ أو انكشاف اليقين في «الحالات الحدّية» (عند الوجوديين). ومن الصيغ المعاصرة لنفي الحقيقة الموضوعية تأتي «التعددية»، التي تزعم أن لكل من العلم، والدين، والفن، والاخلاق، والفلسفة، حقائقه، الخاصة به وحدها، وعندئذ، فان الحقيقة لا تحدد بمضمون موضوع المعرفة، بل بالمدخل إلى الموضوع، أي بوجهة نظر الذات المتعرفة.

ففي أيامنا، كما قبل سبعين عاما خلت، تشكل الموضوعات اللينينية حول الحقيقة منارة يهتدي بها الماركسيون في نضالهم ضد النظريات المثالية والغيبية المعاصرة. وهنا يلعب دورا كبيرا تطوير لينين للنظرية الماركسية عن الممارسة كمحك للحقيقة ومعيار لها.

٤ ـ دور الممارسة في نظرية المعرفة

تحتل مسألة الممارسة Praxis مكانا بالغ الاهمية في الفلسفة الماركسية. لقد كان تغيير النظرة إلى الممارسة، ودورها في

عملية المعرفة، نقطة الانطلاق، والشرط الرئيسي للانقلاب الثوري، الذي أحدثته الماركسية في الفلسفة، فإن التقدير العالي للممارسة يرتبط ارتباطاً مباشراً بتغير موضوع الفلسفة ووظيفتها الاجتماعية، مما انعكس جلياً في كلمات ماركس: كان الفلاسفة يقتصرون، حتى الوقت الحاضر، على تفسير العالم على هذا النحو أم ذاك، ولكن المهم هو تغيير هذا العالم.

ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يختتم لينين الفصل الثاني، الحافل بالمادة الغنوصيولوجية، ببحث مشكلة الممارسة، ونقد التخبطات الماخية في هذا المجال. إن لينين يدرس الممارسة من حيث هي أساس المعرفة ومعيار يقينيتها. وهو يورد قول ماركس بأن طرح مشكلة يقينية المعرفة خارج الممارسة هو سكولائية محضة(★). إن الممارسة، كما يؤكد أنجلس، هي الدليل على توافق تصوراتنا مع الواقع.

(★) هنا، بمعنى العقم، والسفسطة، والاغراق في الشكلية، الخ... والسكولائية (المدرسية) هي ذلك النمط من التفلسف، الذي كان سائداً في اوروبا في القرون الوسطى. وقد تميزت بضحالتها الفكرية، واغراقها في الشكلية، وابتعادها عن التجربة والحياة العملية. وكانت في معظمها، «خادمة اللاهوت».

فقط تلك المادية، التي تؤكد على دور الممارسة في عملية المعرفة، وتفهم الممارسة فهما صحيحا، يمكن أن نسميها مادية معاصرة، أي ديالكتيكية. وإلى هذا الفهم لدور الممارسة يشير لينين في« مدخل » كتابه، حيث يدرس آراء المفكر المادي الفرنسي البارز ديدرو. وهو يورد كلمات ديدرو حول آراء المثاليين الذاتيين، الذين لا يعترفون الا بأحاسيسهم، ولا يسلمون بوجود العالم الخارجي. إن ديدرو يسمي مثل هذه الآراء « غريبة »، « مخالفة للصواب »، لا يمكن، في رأيه، أن تصدر الا عن عميان، ليقول متعجبا : « لكن هذا المذهب ـ ويالعار العقل البشري، يالعار الفلسفة! ـ ليس أصعب من دحضه، على الرغم من أنه اكثر المذاهب عبثا » (ص ٢٣).

ويقيم لينين عالياً اشارة ديدرو إلى أن العقل، أي المعرفة النظرية، لا يمكن أن تكون معياراً للحقيقة. ويشير لينين إلى أن ديدرو يقترب، هنا، من قول المادية المعاصرة « بأن الحجج والمعايير المنطقية لا تكفي لدحض المثالية » (ص ٢٣). وفي مكان آخر يضيف لينين: « لا توجد أية أدلة، ولا معايير، ولا تعاريف، يمكن أن تدحض الانا وحدي، اذا كان يسير بنظرته

سيراً متسقاً » (ص. ٢٦٦)، أي اذا كان لا يعتبر الاحاسيس مصدراً وحيداً للمعرفة، فحسب، بل ويرى فيها المعيار الوحيد للحقيقة. ويدعم لينين موضوعته هذه بأقوال انجلس، الموجهة ضد اللاادريين، الذين يقولون إنه ليس بالامكان الحديث عن يقينية انطباعاتنا عن الأشياء لأننا نعرف الحواس، والحواس وحدها. يقول انجلس: « هنا لا تجدي الكلمات. انها وجهة نظر، يصعب، كما يبدو دحضها بالحجج فقط. ولكن قبل أن يتعلم الناس المحاجة كانوا يفعلون »(★). ثم يؤكد انجلس أن الممارسة هي التي تحدد، بصورة قاطعة، صواب انطباعاتنا الحسية أم خطأها.

لقد تخلصت المادية الديالكتيكية من النقص الرئيسي، الذي كانت تعاني منه المادية السالفة ألا وهو طابعها التأملي. كانت المادية ما قبل الماركسية تأخذ الشيء (الواقع، الحساسية) من حيث هو موضوع، مادة للتأمل، وترى في الاحاسيس (والمعرفة عموما) انعكاسا سلبيا للواقع. وبما أن هذه المادية لم تكن ترى الدور الفعال للنشاط البشري، فان مقولة الممارسة،

(★) ماركس وانجلس. المؤلفات، المجلد ٢٢، ص. ٣٠٣.

عندها، لم تكن تشمل نشاط الجماهير الثوري، والصراع الطبقي، الهادف إلى تغيير علاقات الاستغلال السائدة في المجتمع. أما الماركسية فتنظر إلى الممارسة على أنها بالدرجة الاولى، تغيير الموضوع، على أنها نشاط الانسان، الموجه لتحقيق اهداف معينة. وفي الممارسة ينعكس نشاط البشر الواعي، الذين يعملون، بفاعلية، على تحوير الطبيعة، وتغيير العلاقات الاجتماعية نفسها.

وفي «المادية ومذهب نقد التجربة» يؤكد لينين أن الممارسة هي المنطلق، الأول والأساسي، لنظرية المعرفة. إن الممارسة هي منطلق المعرفة لأن عملية المعرفة ترمي إلى أهداف عملية في فهم القوى الطبيعية أو الاجتماعية، وتطويعها، وفي إحداث تغيير معين في الواقع، أو تبديله. كما تعطينا الممارسة الشروط المادية للابحاث، للتجارب، مما يرتدي أهمية استثنائية في الظروف المعاصرة، حيث تتطلب التجارب نفقات مادية كبيرة. وبهذا المعنى تكون الممارسة اساس المعرفة.

والممارسة هي القوة المحركة لعملية المعرفة. إن تقدم المعرفة وتعميقها في سبر أغوار الطبيعة والمجتمع يعودان، في

نهاية المطاف، إلى الممارسة، إلى احتياجاتها ودرجة تطورها. ومن جهة اخرى تشكل الممارسة **مجال تطبيق المعارف**، التي حصلتها البشرية.

وأخيراً، فان المؤشر الحاسم على يقينية معارفنا، هو **معيار الحقيقة**. فبدون التطبيق، بدون الاستخدام في الممارسة، تبقى أية نظرية بلا معنى، بلا جدوى، بلا يقين.

إن السمة المميزة للمثالية هي نفي دور الممارسة في عملية المعرفة، فالمثاليون يعتبرون أن الممارسة شيء والنظرية شيء آخر، غير مرتبط بالممارسة، ولا مشروط بها.

وجدير بالذكر أن المثاليين يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف، في إطار الممارسة البشرية اليومية، بوجود الاشياء الواقعية، وبيقينية معارفنا عن بعض خواصها البسيطة. وبهذه المناسبة يورد لينين قول الفيلسوف الالماني المثالي الذاتي فيخته، الذي يعترف بأن «الامر عندما يصل حد الفعل» فان أشد المثاليين ممارسة يدرك أن الاشياء موجودة بصورة مستقلة عنا، موجودة خارج ذواتنا. ويعترف اللاأدري شولتسه، الموالي

لفيخته، بأن « الريبي » (أي اللاأدري) ينطلق، عندما يشارك في الامور الحياتية، من واقعية الاشياء الموضوعية، ويسلم بمعيار خارجي للحقيقة.

لكن المثاليين يبذلون قصارى جهدهم لاخراج معيار الممارسة إلى ما وراء حدود نظرية المعرفة. فماخ، مثلاً، يعترف بأنه يجب الانطلاق، في حياتنا العادية، من موضوعية الاشياء، لكنه يزعم، في الوقت ذاته، أنه « من الناحية النظرية يجب الا نأخذ، إطلاقاً، بهذا الرأي ». فإن ماخ ينكر أن تكون الممارسة معيارا ليقينية المعارف العلمية. فهو يرى ان محاكماتنا واحاسيسنا متكافئة من الناحية النظرية، أي ان لها نفس القيمة. وهو يحاول أن يدعم رأيه الغريب هذا باستدلال يورده لينين، ثم يبين تهافته وبطلانه.

يقول ماخ: اذا رفعنا قلما أمامنا في الهواء نراه مستقيما. «وعندما نغمر قسماً منه في الماء نراه منكسراً، ونقول إن القلم يبدو منكسراً، مع انه مستقيم في الواقع. ونحن نسمي الواقعة الأولى (رؤية القلم المستقيم) حقيقة، والثانية (رؤية القلم المنكسر) وهماً. ولكن ليس ثمة أساس للتفريق، في الحالة

المعنية، بين الحقيقة والوهم. إن رؤية القلم مستقيماً، ورؤيته منكسراً، هما «واقعتان»، إحساسان، متعادلان تماماً من حيث المدلول.

في سعيه لعزل الممارسة عن النظرية يمضي ماخ حتى النفي القاطع للاختلاف بين الوهم والواقع. فهو يرى أن أي رأي، اي حكم، هو «واقعية»، لها ما لغيرها من مدلول. حتى السؤال عن واقعية العالم، الذي نعيش فيه، نكافح ونعاني، نحب ونكره، ليس له، «من وجهة النظر العلمية»، أي معنى! وهنا يورد لينين كلمات ماخ، التي تهز بسخافتها كل ذي عقل سليم: «من وجهة النظر العلمية ليس هناك أي معنى للسؤال، الذي كثيرا ما يطرحه الناس، وهو ما اذا كان العالم موجودا فعلا، أم هو مجرد وهم، مجرد حلم» (أنظر ص ١٣١). إن «وجهة النظر العلمية»، عند ماخ، لا تمت بصلة إلى الحياة، إلى الواقع، إلى الممارسة. ويضيف ماخ أنه يرفع من شأن العلم حين يضعه فوق الممارسة، لكنه، في حقيقة الامر، يحط من قيمة العلم، حيث يحوله إلى هراء فارغ، إلى معرفة لا عن شيء، إلى مركب من التصورات الذاتية.

وقد سعى الماخيون الروس إلى إثبات أن ماخ « يقترب » من الماركسية، حين يقول ان النجاح، وحده، هو الذي يميز المعرفة الحقة عن الضلال. لكن ماخ يفهم « النجاح » على انه ما يلزمني، كفرد، في الممارسة، وهذه الاخيرة معزولة، عند ماخ، عن نظرية المعرفة. ولم يحاول ماخ تفسير لماذا يحمل لنا حكم ما، إحساس ما، « نجاحاً »، في حين لا يحمله حكم آخر. إن نظرية ماخ في « النجاح» هي نظرية ذاتية محضة، ليس بوسعها أن تكشف عن جوهر الحقيقة، ولا عن جوهر الخطأ.

ويبين لينين أن المادية تنظر إلى مفهوم « النجاح » على نحو مغاير تماما. إن « نجاح » الممارسة البشرية هو، بالنسبة إلى المادي، دليل على توافق تصوراتنا مع الطبيعة الموضوعية للاشياء، التي ندركها. فاذا كنا نقوم، على أساس معارف معينة، بأفعال محددة، ونصل من ورائها إلى الهدف المنشود، فإن هذا يعني أن معارفنا كانت يقينية، يعني أنها كانت تعكس، بصورة صحيحة، عمليات معينة، وأنها كانت تنطوي فعلاً على الحقيقة الموضوعية. فإن الماركسية، كما يؤكد لينين، ترى أن معارفنا ليست يقينية لأنها نافعة، بل، على العكس،

انها نافعة لانها يقينية.

إن نقد لينين للاراء الماخية في «المنفعة» كمعيار للحقيقة يحتفظ بأهميته من أجل النضال ضد الفلسفة البرجوازية في أيامنا الحاضرة. فالبراغماتية التي هي أحد الوان المثالية المعاصرة، تعتبر المنفعة «السهولة، الربح» معيارا للحقيقة. فـ «اليقيني هو ما ينفع» ـ ذلك هو شعار البراغماتيين. إن أنصار البراغماتية ينفون أن تكون الحقيقة انعكاساً صحيحاً للواقع الموضوعي. ولذا فإن النظرية البراغماتية في «المنفعة» و «النجاح» تختلف أشد الاختلاف عن الفهم الماركسي للممارسة كأساس للمعرفة ومعيار ليقينيتها.

وفي أيامنا لا يزال الفلاسفة البرجوازيون يبذلون المحاولات لتصوير الماركسية والبراغماتية على أنهما مذهب واحد. فالفيلسوف البريطاني برتراند راسل، مثلا، يزعم، في كتابه «المعرفة البشرية»، أن ماركس كان رائد البراغماتية. وأن ايضاحات لينين، التي لا تدع مجالا للشك في تضاد النظرية الماركسية مع النظريات المثالية، بما فيها البراغماتية، لم يستوعبها، كما يبدو، الفلاسفة البرجوازيين، الذين لا يهتدون

بالحقيقة، بل ينطلقون من قناعاتهم ومصالحهم الطبقية الضيقة.

كذلك لقي مفهوم الممارسة التشويه على أيدي الفلاسفة التحريفيين المعاصرين. ففي مواجهة مفهوم الانعكاس يرفع هؤلاء الممارسة، بوصفها الجانب الفعال في عملية المعرفة، زاعمين ان النظرية الماركسية في المعرفة لا يمكن أن تكون نظرية الانعكاس. فإن مفهوم «الانعكاس» يستبعد، على زعمهم، أية فعالية للذات، أي نشاط خلاق للوعي، كما انه يتناقض مع حرية الانسان.

إن لينين، اذا يؤكد على القيمة الكبيرة للممارسة، يشير، في الوقت ذاته، إلى أن معيار الممارسة مطلق ونسبي، محدد وغير محدد: «ان هذا المعيار هو على قدر «كاف» من «عدم التحديد» بحيث لا يسمح لمعارف الانسان أن تتحول إلى «مطلق»، لكنه، في الوقت ذاته، على قدر «كاف» من الوضوح، بحيث يسمح بخوض نضال لا هوادة فيه ضد سائر ضروب المثالية واللاأدرية» (ص. ١٣٥).

إن مطلقية الممارسة، كمعيار لليقين، تقوم في أنها تبرهن على بعض الموضوعات، التي لا يمكن أن تدحض مستقبلاً، أي

الموضوعات، التي لها طابع الحقائق المطلقة. وهذا لا يقتصر على « حقائق الوقائع »، فحسب، بل أيضاً على احكام، ذات مضمون غني، تعكس مبادىء أساسية لهذه النظرية العلمية أم لتلك. مثال ذلك: القول بأولوية المادة وثانوية الوعي، وبكلية الحركة كشكل لوجود المادة، وحتمية سقوط الرأسمالية وانتصار الاشتراكية. ففي هذه الحالات كلها تتجلى مطلقية الممارسة كمعيار للحقيقة.

لكن نسبية الممارسة، كمعيار للحقيقة، لا تقل وضوحاً وجلاء. وهذه النسبية تتجلى في جانبين على الاقل: **اولا**، ان الحقائق المطلقة، التي أثبتت الممارسة صحتها، والتي تعبر عن المبادىء الاساسية لعلم معين، لا يمكن أن تستنفد الموضوع استنفاداً كاملاً، ذلك أن معارفنا حول هذا الموضوع ستتطور وتغتني باستمرار. فموضوعة أولوية المادة وثانوية الوعي لن تشيخ أبداً، لكننا سنعمق، في المستقبل، معارفنا عن كيفية صدور الوعي عن المادة. وستكشف لنا مسيرة العلم والمعرفة عن جوانب جديدة لارتباط أشكال الحركة، وآلية الحركة الذاتية للمادة. وستحمل لنا ممارسات الحركة الثورية العالمية أشكالاً

جديدة للنضال من أجل الاشتراكية، وستغني مضمون الأشكال المعروفة للبناء الاشتراكي. فإن نسبية الممارسة، كمعيار لليقين، ترتبط، في هذه الحالة، بواقع أن أية حقيقة مطلقة تتداخل، على هذا النحو أم ذاك، مع حقيقة نسبية.

أما الجانب **الثاني** لنسبية الممارسة كمعيار للحقيقة فيرتبط بأن الممارسة، كنشاط شيئي - حسي، لا تراوح مكانها، بل تتطور وتتقدم. ولذا فإن ما تثبت الممارسة، اليوم. يقينيته، قد تلغيه الممارسة غداً. ففي القرن التاسع عشر كانت الأدوات التجريبية، التي بحوزة الفيزياء، محدودة، ولذا قالت الفيزياء بأن الذرة بسيطة لا تقبل التجزئة. ثم جاءت الممارسة الفيزيائية في القرن العشرين لتبين انقسام الذرة، ولتطرح الموضوعة، القائلة بأن الذرة تتألف من نواة ومن الكترونات، تدور حولها. وهذا المثال، وغيره، يبين كيف أن الممارسة تعطي معرفة صحيحة، لكنها نسبية. إنها تكشف عن المطلق من خلال النسبية.

وفي الختام نورد أهم معايير اليقين الاخرى، التي تطرحها المذاهب غير الماركسية. فبالاضافة إلى ما ذكرناه اعلاه من

معايير (« التجربة المنظمة اجتماعياً » ، أي الأغلبية ـ عند بغدانوف ، و « النجاح » ، او « المنفعة » ـ عند البراغماتيين وبعض الماخيين الروس) يتوقف لينين ، في « المادية ومذهب نقد التجربة » ، عند اصطلاحية **Conventionalism** بوانكاريه و « مبدأ اقتصاد الفكر » ، اللذين لا يبحثان عن معايير الحقيقة في **الاحساسيس** ، في « **التجربة** » ، بل يردان اختبار الحقيقة الى وظيفة **الفكر** المجرد .

يرى الرياضي الفرنسي الكبير هنري بوانكاريه أن المبادىء والمسلمات الرياضية (ومبادىء العلم ، عموماً) ليست يقينية لانها تعكس علاقات وروابط واقعية موضوعية ، بل لانها تعاريف اصطلاحات **conventions** ، يتفق عليها العلماء . وهذه النظرة الخاطئة ستشهد تطويرها اللاحق في « الوضعية الجديدة » ، ولا سيّما لدى أنصار « الوضعية المنطقية » .

ويرى أنصار « مبدأ اقتصاد الفكر » أن النظرية اليقينية هي التي تقدم تصوراً (وصفاً) للواقع ، أكثر اقتصاداً من حيث الادوات المعرفية المستخدمة . وقد بيَّن لينين تهافت مبدأ « اقتصاد الفكر » في نظرية المعرفة ، وهذه بعض الامثلة ، التي

يوردها لينين بهذا الصدد: أيكون «اكثر اقتصاداً» أن نتصور الذرة غير قابلة للانقسام، أم أنها مؤلفة من جسيمات موجبة وسالبة؟ إن الأول، كما يبدو، أكثر اقتصاداً، بيد أن العلوم الطبيعية قد برهنت، منذ أوائل القرن العشرين، على صحة التصور الثاني. أيكون «أكثر اقتصاداً» أن نفكر بوجود كل من الوعي والعالم الخارجي، أم بوجود أحاسيسنا، بوجود وعينا الذاتي فقط؟ لا يوجد أدنى شك في أن الثاني «أكثر اقتصاداً». لكننا، في هذه المرحلة، نصل مباشرة إلى الاناوحدية، الى انكار وجود الناس الاخرين، إلى نفي وجود أي شيء آخر، سوى أنا الذاتي. ومن هذه الامثلة يخلص لينين إلى القول: «ان فكر الانسان لا يكون «اقتصادياً» إلا عندما يعكس بصورة صحيحة الحقيقة الموضوعية، التي تشكل الممارسة، التجربة، الصناعة، مقياساً لها» (ص. ١٦٤).

ـ أما رجال اللاهوت فيؤكدون على ما جاء في «الكتب المقدسة» على أنه حق، «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه». وبذلك يكون توافق المعارف مع موضوعات هذه الكتب، مع أحاديث «الرسل» وفتاوى «القديسين»... معياراً

ليقينية المعارف.

ـ وينطلق الدوغمائيون من النصوص، من أقوال «الثقات»، من أراء وعبارات «المعلم»، معياراً لتقيم يقينية المعارف المحصلة.

ويرى الفلاسفة «العقلانيون» (ديكارت، سبينوزا،...) ان معيار يقينية المعارف هو «وضوحها» و «جلاؤها»

★ ★ ★

ان القول بالدور الحاسم، الذي تلعبه الممارسة في تطور المعرفة، هو النقطة المحورية في النظرية المعرفية الماركسية. وقد عبَّر لينين عن هذه الفكرة في موضوعته المعروفة: «ان وجهة نظر الحياة، وجهة نظر الممارسة، يجب أن تكون وجهة النظر الاولى، والاساسية، في نظرية المعرفة» (ص. ١٣٥).

الفصل الرابع

مقولات المادة والزمان والمكان والسببية والضرورة

في الفصل الثالث من « المادية ومذهب نقد التجربة » يدرس لينين عدداً من أهم مقولات (المفاهيم العامة) المادية الديالكتيكية. فإن أهمية تحليل هذه المقولات تتجاوز، كما أشرنا في الفصول السابقة، اطار الانطولوجيا، ذلك أن لينين، في تدقيقه لمضمون هذه المفاهيم، يحل في الوقت ذاته، مهمة غنوصيولوجية: تبيان تهافت مزاعم المثاليين الذاتيين، القائلة ان المفاهيم هي مجرد نتاج للذهن البشري، هي انشاءات فكرية محضة. ان مقولات المادة والمكان والزمان والضرورة والسببية تفهم، هنا على أنها عكس لصفات وخواص معينة للواقع

المادي الموضوعي.

١ ـ المادة، التجربة

يطور لينين الفهم المادي الديالكتيكي لمقولة «المادة» من خلال النضال ضد التشويهات المثالية، التي لاقاها هذا المفهوم في أعمال افيناريوس وماخ وبيرسون وميل وبغدانوف.

كان أفيناريوس، رائد «نقد التجربة»، يعرف المادة على أنها «مجمل الحدود المضادة، عندما نتجرد عن كل حد مركزي» (ص ١٣٧). وفي رده على أفيناريوس يوضح لينين أنه، تبعاً لنظرية أفيناريوس في «التجربة التامة» أو «التوافق المبدئي» لا يمكن للبيئة (للوسط) أي لـ «الحد المضاد»، أن يكون منفصلاً عن «الحد المركزي»، أي عن الذات، عن الانسان المفكر: ان الواقع، عند أفيناريوس، هو «تجربة تامة»، أي وحدة «الأنا» و «غير الأنا». أما الفيزيائي، أي المادة بدون «الأنا»، بدون الذات، فليست، في نظره، سوى تجريد فارغ، «هراء خالص». وعليه، تكون المادة مشتقة من الإنسان، ثانوية، ويكون الفكر (الوعي) أولياً.

ويبين لينين أن الفلاسفة المثاليين كافة ـ ماخ، وبيرسون، وميل، وانصارهم ـ يستبدلون، « بعضهم بصراحة، وبعضهم الآخر برياء ». خط المادية الفلسفي الأساسي بخط المثالية المعاكس، حيث ينفون المادة كمصدر خارجي، موضوعي، لاحاسيسنا، فماخ، مثلاً، يزعم « أن ما نسميه مادة ليس سوى رابطة قانونية معينة بين العناصر (« الاحاسيس ») (ص ١٣٨). ويعلن الماخي الانكليزي بيرسون ان المادة هي مجموعات معينة من الانطباعات الحسية. ويشير لينين، بهذا الصدد، إلى ان بيرسون لا يتستر بـ « ورقة تين » العناصر، هذه الورقة، التي يحاول ماخ أن يغطي بها فهمه المثالي للمادة: ان بيرسون يصرح، علانية، بأنه يرى في المادة جملة انطباعات. كذلك يعطي الفيلسوف الانكليزي ج. س. ميل تعريفاً غير علمي للمادة، حيث يقول إن المادة هي « امكانية إحساس دائمة ». إن ميل ينكر أن تكون المادة شيئاً، موجوداً خارج كل إحساس، خارج كل إدراك. وهو، كفيلسوف لا أدري، يعتبر ان ما يعرفه الانسان ليس العالم الموضوعي، بل معاناته الذاتية فقط.

وفي « المادية ومذهب نقد التجربة » يعطي لينين التعريف العلمي للمادة: « المادة مقولة فلسفية، تدل على الواقع الموضوعي، المعطى للانسان في أحاسيسه، على الواقع، الذي ينسخ، يصور، يعكس في أحاسيسنا، والذي هو قائم بصورة مستقلة عنا » (ص ١٢٢).

وعلى مثال تعريف المادة يبين لينين **قصور المحاكمات المنطقية الصورية** وضرورة الانتقال إلى المنطق الديالكتيكي.

وتبعاً لقواعد المنطق الصوري نعرف مفهوماً ما (« الانسان » ، مثلاً) من خلال تحديد الجنس، أو العام، الذي ينتمي إليه (« الحيوان ») وتحديد سماته النوعية، الخاصة به وحده (« النطق ») ، فنقول: الانسان حيوان ناطق. ولكن عندما يدور الحديث عن تعريف المفاهيم الأشمل (في إطار الميدان العلمي المعين) ، كمفهوم « المادة » و « الوعي » فإن هذا التعريف يكمن، وفقاً للمنهجية المادية ـ الديالكتيكية، في التدليل على أن أحدهما (المادة) اولي بالنسبة إلى الآخر (الوعي).

وللوهلة الأولى قد يتراءى وكأن لدينا، هنا، « حلقة

مفرغة »: الأول يعرف من خلال الثاني، ثم يعرف الثاني من خلال الأول! اِجل إننا نحصل على حلقة مفرغة إذا انطلقنا من وجهة نظر المنطق المدرسي، المنطق الصوري، بطريقته الساذجة في التعريف، لكن هذا أمر يحتمه المنطق الديالكتيكي، بأسلوبه في تعريف المفهوم من خلال تبيان علاقته بضده.

وهذا الأسلوب في التعريف هو ما نتبعه، بصورة عفوية أحياناً، لاغراض تربوية، تدريسية. ففي الجغرافيا، مثلاً، نجد أن مفهومي « الماء » و « اليابسة » من أشمل المفاهيم الجغرافية. وحين نريد تعريف المفاهيم، الأقل شمولية، مثل « الجزيرة » و « البحيرة »، نضطر إلى تعريف أحدها من خلال علاقته بضده: الجزيرة هي جزء من اليابسة يحيط به الماء من كافة جوانبه، والبحيرة، جزء من الماء، تحيط به اليابسة من كل الجوانب.

وانطلاقاً من أسلوب المنطق الديالكتيكي في تعريف المفاهيم الشاملة (في اطار ميدان علمي معين) يبين لينين تهافت آراء بغدانوف، الذي زعم أن التعريف الماركسي للمادة ليس إلا « تكراراً بسيطاً » للحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية

(القول بأن المادة أولية وأن الروح ثانـويـة). إن «دحـض» بغدانوف هذا للتعريف الماركسي للمادة هو إحدى النغمات، التي كان الماخيون الروس يعزفونها بدون ملل. ويكشف لينين عن بطلان النقد البغدانوفي ـ الماخي، الموجه ضـد التعـريـف الماركسي للمادة. إن الوجـود والفكـر، المادة والاحســاس، الفيزيائي والنفسي هي أوسع المفاهيم واشملها، ولذا فإن مفاهيم كهذه لا يمكن ان تعرّف على غرار المفاهيم العادية، الأقل شمولية وإحاطة. إن الطريقة المألوفة في التعريف تقـوم على إدراج المفهوم المعرف تحت مفهوم أوسـع منـه. لكـن مفهـوم المادة ومفهوم الوعي لا يمكن أن يـدرجـا تحت مفـاهيم أوسـع، لأن نظريـة المعـرفـة لم تطـرح، بعـد، مفـاهيم، أشمـل منهـا: إن مفهومي «المادة» و «الوعي» يشملان كل ما في العالم من أشيـاء وعمليات مادية أم روحية. ولذا يتعذر تعريف المادة إلا من خلال ضدهـا، مـن خلال الاشـارة إلى أن المادة (الطبيعـة، الوجود، الفيزياء) هي الواقع الموضوعي، هي الأولوية، أما الروح (الوعي، الاحساس، النفسي) فثانوية، أي انعكـاس للمادة.

وفي إحدى المنـاسبـات قـال أفينـاريـوس إنـه لا يعترف

بالفيزيائي، ولا بالنفسي، بل يعترف بـ « الثالث » فقط. ولكن ما هو هذا « الثالث »؟ إن أفيناريوس لم يعرفه، وليس بوسعه أن يعرفه! إن « الثالث » ليس إلا تحايلاً، يقصد صاحبه من ورائه تغطية نزعته المثالية. أما في الحقيقة فليس في العالم سوى الفيزيائي والنفسي، وليس ثمة « ثالث » أبداً.

وفي معرض نقده لنظرية « الثالث » يدون لينين ملاحظة، بالغة الأهمية، حول **التضاد النسبي بين المادة والوعي**. فإن غياب مفاهيم متوسطة، غياب « الثالث » بين المادة والروح، لا يعني تضادهما المطلق، لا يعني نفي الارتباط بين المادة والوعي. ويقول لينين: « ليس للتعارض بين المادة والوعي دلالة مطلقة إلا في حدود ضيقة جداً: في الحالة المعنية ـ فقط في إطار المسألة الغنوصيولوجية الأساسية بصدد ما يجب اعتباره أولياً، وما يجب اعتباره ثانوياً. أما خارج هذا الإطار فإن الطابع النسبي لهذا التعارض هو أمر لا شك فيه » (ص ١٤١).

ان كل كلمة من موضوعة لينين هذه تستحق أعمق التفكير، لانها تغني نظرية المعرفة الماركسية، تكشف عن ماهية العلاقة بين المادة والوعي.

وفي اطار حل المسألة الفلسفية الأساسية يكون التضاد بين المادة والوعي تضاداً مطلقاً. ومن هنا، فإن وجهة النظر العلمية ترفض وجود أي شيء ثالث، لا هو بالفيزيائي ولا بالنفسي. كذلك يكون من الخطأ المطابقة بين الروح وبين المادة، وهو ما يفعله أنصار المادية العامية (المبتذلة)، فالروح والمادة متضادتان كموضوع وصورة عن الموضوع، كأولي وثانوي. إن الوعي لا يمكن، بأي حال، اعتباره مادة.

وبهذا الصدد ينتقد لينين تعريف المادة، الذي أعطاه الفيلسوف المادي الألماني ديتزجن. يقول ديتزجن: « يجب توسيع مفهوم المادة. هنا تندرج كافة ظواهر الواقع، وبالتالي، قدرتنا على المعرفة، على التفسير » (أنظر ص ٢٤٣). ويبين لينين خطيئة ديتزجن، مشيراً إلى أن اعتبار الفكر مادة يعني المطابقة بين الروح والمادة. لكن هذا بالضبط هو ما يزعمه المثاليون، هو موضوعتهم الأساسية: العالم وأفكارنا عن العالم شيء واحد (★).

(★) حول هذه المسألة يستحسن الرجوع بالاضافة إلى الفصل الثالث - الى البند الثامن من الفصل الرابع: « كيف امكن لديتزجن ان يعجب الفلاسفة الرجعيين؟ ».

وفي نقده لاقتراح ديتزجن بادراج الوعي ضمن مفهوم المادة يقول لينين: « ان تسمية الفكر مادياً تعني القيام بخطوة ضالة نحو الخلط بين المادية والمثالية... فإذا تم مثل هذا الادراج فان التعارض الغنوصيولوجي بين المادة والروح، بين المادية والمثالية، هذا التعارض الذي يلح عليه ديتزجن نفسه، يفقد، عندئذ، كل معنى » (ص ٢٤٢، ٢٤٤). ان الفكر مثالي: **Ideal**، غير مادي: تلك هي وجهة نظر لينين. وفي هذا يكمن التعارض الغنوصيولوجي بين الروح والمادة. لكن لينين يؤكد، في الوقت ذاته، أنه « ما وراء هذه الحدود فسيكون خطأ جسيماً النظر إلى تعارض المادة والروح، الفيزيائي والنفسي، كما لو كان تعارضاً مطلقاً » (ص ٢٤٤).

هذه الموضوعة اللينينية في الطابع النسبي لتضاد الروح والمادة تبدو جلية في ضوء الارتباط الوثيق بين الفكر والوجود.

- قبل كل شيء، تجدر الإشارة إلى أن **الروح** ترتبط بالمادة باعتبارها (أي الروح) **نتاجاً** للمادة، مشتقة منها. كذلك فإن **الروح** (الوعي) **تعكس المادة**. والصور الفكرية تشبه أصلها المادي، تتوافق معه « تتطابق » معه. وهذا يعني أن ثمة ارتباطاً

معيناً بين الروح وبين المادة، وأنه ليس هناك تضاد مطلق بينهما.

ـ كذلك لا يمكن الحديث عن تضاد مطلق بين المادة والوعي للاعتبارات التالية: ان وعي الانسان هو انعكاس للواقع، ولكن الانعكاس ليس وقفاً على الانسان وحده. فالواقع يمكن أن يعكس من قبل الحيوانات، والنباتات، حتى والطبيعة غير الحية، أي من قبل المادة كلها. ان المادة كلها «تملك خاصية، مماثلة للاحساس في جوهرها، هي خاصية الانعكاس» (ص ٨٣). ان فكرة لينين هذه ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى نظرية الانعكاس اللينينية.

إن **الانعكاس**، بالمعنى الواقعي للكلمة، يعني ارتباطاً بين عمليتين ماديتين، بحيث أن تغير العمليات في إحدى المنظومتين يؤدي إلى تغيرات مقابلة في المنظومة الأخرى. مثل هذا الانعكاس نجده في الطبيعة كلها.

إن مأثرة لينين تقوم في أنه طرح، للمرة الأولى في الأدبيات الماركسية، مسألة **القفزة في تطور أشكال الانعكاس**،

التي (القفزة)، رافقت ظهور الحياة. ففي الطبيعة غير الحية هناك اشكال فيزيائية ـ كيميائية لعكس الواقع (التغيرات التي تحدث في جسم ما تحت تأثير جسم آخر). وبظهور الحياة على كوكبنا تنشأ أشكال نوعية جديدة من الانعكاس، أولها ـ **الاستثارة**، وعلى أساسها، يظهر، لدى الكائن الحي، **الاحساس**. وعند الانسان تتطور القدرة على عكس الظواهر الخارجية لتصل، من خلال عملية النشاط الإنتاجي، إلى **الوعي**، إلى **الفكر**. ويحذر لينين من أن القفزة المذكورة من المادة، القديمة الحس، إلى المادة الحاسة لم تأت «فجأة»، بل مهد لها مجمل التطور السالف: ان الانعكاس، كخاصية للمادة غير الحية، هو أساس ظهور الاشكال الأرفع للانعكاس.

ففي أثناء عملية التطور الذاتي للطبيعة ظهر الوعي، وتطور، انطلاقاً من خاصية الانعكاس، الملازمة لكل المادة. هنا تتجلى مرة أخرى، نسبية التضاد بين الروح والمادة: إن «الروح» ليست شيئاً غريباً تماماً عن المادة، انها الشكل الارفع لعكس الواقع، وهذا الانعكاس هو إحدى الخواص العامة للمادة.

ـ كذلك تأتي نجاحات السيبرنيتيك (الذي يدرس المنظومات الديناميكية الذاتية التوجيه) دليلاً على نسبية تضاد الروح والمادة. لقد أثبت علم السيبرنيتيك أن ثمة نواحي كثيرة مشتركة في المؤشرات البنيوية (في تركيبها) والوظيفية (كيفية أدائها لوظيفتها) للمنظومات الآلية والبيولوجية، كما كشف عن بعض القواعد العامة للتحكم والتوجيه في نشاط الجسم البشري وجسم الحيوان وفي عمل الآلات التكنيكية.

إن خصائص الانعكاس، المكتشفة في الطبيعة غير الحية، تستخدم في أثناء تصميم الالات الحاسبة الالكترونية (الادمغة الالكترونية). وهذه الآلات، التي يصنعها الانسان، تقوم، بنجاح، بعدد من العمليات المنطقية، التي كانت، سابقاً، حصراً بالإنسان وحده، حتى وتنفذ العمليات المذكورة بسرعة، تفوق بعدة مرات، سرعة تنفيذ الانسان لها، ناهيك عن أن الأخطاء التي ترتكبها في أثناء ذلك، هي أقل بكثير منها عند الإنسان. إن الآلات، التي هي منظومات مادية غير حية، تحل مسائل رياضية، وتنقلها من لغة إلى أخرى، وتقوم بتشخيص الأرض، وتوجه «الأوامر» للخطوط الاوتوماتيكية، إلخ...

ان نجاحات السيبرنيتيك تبين أن هناك عدداً لا بأس به من مجالات الواقع، التي يمكن إدراكها، لا بواسطة الوعي فقط، بل وبمساعدة العمليات، التي تجري في منظومات ميتة، غير واعية. بذلك يؤكد السيبرنيتيك، بقوة متزايدة، على نسبية تضاد الروح والمادة.

وطبيعي ان علم السيبرنيتيك ليس دليلاً على تطابق الوعي والمادة. فالعمليات، التي تتم داخل الآلة، هي عمليات مادية، وليس في الآلات شيء مثالي، ليس ثمة وعي، ذلك ان الوعي صفة، مميزة للكائنات الحية وحدها، للانسان.

ـ ومن المعروف أيضاً أن وعي الانسان يرتبط ارتباطاً وثيقاً برمز معين، بالكلمة، التي هي الغلاف المادي للمفهوم. ان مادية اللغة، بوصفها (أي المادية) مرافقاً ضرورياً للتفكير، تأتي، بدورها، دليلاً آخر على العلاقة، التي لا تنفصم، بين المادة والوعي.

ـ وأخيراً، يرتبط الوعي ارتباطاً وثيقاً بالمادة من خلال وظيفته. فقد نشأ الوعي في أثناء عملية تكيف الانسان مع

الطبيعة المادية، أما وظيفته فهي مساعدة الانسان على التوجه في الطبيعة، على استخدام الطبيعة لاغراضه الخاصة، على تحويلها بالاتجاه، الملائم لمتطلباته. ان الوعي، بوصفه أحد شروط الممارسة البشرية، لا يعكس الوجود، فحسب، بل ويؤثر على هذا الوجود، يغيره ويبدله. ان المعرفة الصحيحة بقوانين الطبيعة والتطور الاجتماعي هي شرط لسير المجتمع على طريق التقدم.

ـ وفي « الدفاتر الفلسفية » يطور لينين موضوعته في نسبية تضاد المادة والوعي. فهنا يشير إلى أن الفكرة، القائلة بتحول المثالي إلى مادي، هي فكر عميقة جداً، و « ان اختلاف المثالي عن المادي ليس، بدوره، اختلافاً مطلقاً، مفرطاً »(★).

إن تحول العلم، لا سيما في عصرنا، إلى قوة إنتاج مباشرة، هو أحد الأمثلة الساطعة على ذلك « التحول »، الذي يتحدث عنه لينين. فالمادي يتحول إلى مثالي (عند اكتشاف قوانين جديدة للطبيعة تحت تأثير الاحتياجات التكنيكية، والتعبير عن هذه القوانين من خلال المفاهيم العلمية)، والمثالي، بدوره،

(★) لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٩، ص. ١٠٤.

يتحول إلى مادي (عند « شيئنة » قوانين الطبيعة، وتجسدها من خلال التكنيك). هذه الانتقالات، المتعددة والمتناقضة، تشكل تأكيداً قوياً على نسبية تضاد الروح والمادة، وتلعب دوراً هاماً في الثورة العلمية ـ التقنية، الجارية الآن.



إن تعريف لينين للمادة يتسم بأهمية ميتودولوجية (منهجية) بالغة، فهو، إذ يؤكد على أولوية المادة وثانوية الوعي، وعلى امكانية معرفة العالم الموضوعي المحيط بنا، يعبر، في صياغة موجزة، عن لب الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية. ومن هنا، فإن ما يعتبره بغدانوف والماخيون الآخرون عيباً في التعريف الماركسي للمادة هو، بالضبط، أهم ايجابياته ومآثره.

وتجدر الاشارة إلى أن تعريف المادة، الذي أعطاه لينين، لا يرتبط بالقول بوجود أية خصائص ملموسة للمادة (الكتلة، العطالة، الكتامة، إلخ...)، وهو القول الذي كانت تؤكد عليه الفلسفة ما قبل الماركسية، ولذا فإن هذا التعريف لن يعتق

ولن يشيخ مهما جاء من اكتشافات جديدة، ومهما طهر من خصائص وأشكال جديدة، غير مألوفة، للمادة. ان كون المادة واقعاً موضوعياً هو تلك «الخاصية»، التي لا يمكن أن ينالها القدم، ولا يمكن ان تتلاشى، وتغدو «زائدة» في التعريف الفلسفي للمادة.

ومن مآثر لينين يأتي استجلاؤه للسمات الأساسية، الخاصة بالمادة، لخصائصها الكلية والجوهرية. ان معالجة مسألة الانعكاس، الملازم لكل مادة، والذي منه تنمو الأحاسيس، تتسم بأهمية بالغة من وجهة نظر الغنوصيولوجيا. وبالنسبة إلى الفلسفة، ككل، تلعب دوراً كبيراً موضوعة لينين في عدم نضوب المادة ولا نهائيتها عمقاً، وهو ما سنتوقف عنده في الفصل الخامس من كتيبنا.

ان تعريف المادة، الذي أعطاه لينين، والنقد المدمر، الذي وجهه للاراء الماخية حول مفهوم المادة، لا يزالان ملحين في أيامنا، ولا سيما في النضال ضد الفلاسفة البرجوازيين والتحريفيين المعاصرين، الذين لا يزالون يرددون، بعد أكثر من سبعين عاماً على تفنيد لينين للماخية، نفس الحجج

والنظريات، التي طرحها الماخيون. فالتحريفي البولوني كولاكوفسكي، مثلاً، يطرح، وبنفس العبارات تقريباً، نظرية أفيناريوس في «التوافق المبدئي»: «ان مادة، مفصولة عن الانسان، هي عدم. بهذا المعنى ليس طرح مسألة المادة «بحد ذاتها» الا كالسؤال عما إذا كان العدم موجوداً»! وقريباً من هذا يأتي قول الفيلسوف الفرنسي أ. لوفيفر، الذي يعلن أن «لا موضوع بدون ذات، ولا ذات بدون موضوع». حتى الفيلسوف الانكليزي راسل يزعم، في مؤلفه «المعرفة البشرية»، أن الروح والمادة ليستا إلا شكلين لانفعالات الإنسان النفسية. فإن الموضوع المادي، عند راسل يتطابق مع فكرتنا عنه.

وهكذا نرى ان الاخطاء القديمة لا تزال تعيش اليوم، ولذا فإن النقد اللينيني لاخطاء المثاليين والفلاسفة التحريفيين، المبسوطة على صفحات «المادية ومذهب نقد التجربة»، يحتفظ بكل أهميته في الصراع الايديولوجي المعاصر.

التجربة

بعد بحث مسألة المادة ينتقل لينين إلى مفهوم «التجربة».

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يدرس لينين هذين المفهومين ـ المادة، والتجربة ـ جنباً إلى جنب. إن مفهوم « التجربة » هو، في حقيقة الأمر، المفهوم المحوري للوضعية كلها، بما في ذلك « مذهب نقد التجربة ». وينطلق الوضعيون من نفي واقعية المادة ليعلنوا التجربة واقعاً وحيداً. أما هذه « التجربة » فتعني، عندهم، الانفعالات، أو الأحاسيس البشرية. ومن خلال التستر بـ « التجربة » يحاول أنصار « نقد التجربة » أن يصبغوا على مذهبهم لوناً من العلنية، لأن العلم، أياً كان، يستند، كما هو معروف، إلى معطيات التجربة. وفي الوقت نفسه يسعى الماخيون لاحلال « التجربة »، التي يؤولونها تأويلاً مثالياً، محل المفهوم الفلسفي عن المادة كواقع موضوعي، مستقل عن البشر.

وبهذا الصدد يبين لينين أن الفهم الماخي للتجربة هو فهم مغلوط تلفيقي ومشوه.

فأفيناريوس، مثلاً، يعرف التجربة، تارة، على أنها « إعلان »، « بيان » يستند إلى « أجزاء من البيئة » كمنطلق له وهنا يتبدى أمامنا تخبط واضح في المصطلحات: الأحاسيس

تسمى، لسبب ما، « بياناً » والأشياء ـ « أجزاء من البيئة ». لكن هذا التعريف ينطوي على إيماءة، ولو كانت خافتة، إلى المادية: الأحاسيس تصدر عن الأشياء. لكن أفيناريوس نفسه يعرف التجربة، في موضع آخر، على أنها « بيان »، يتوقف على التجربة وحدها، وهنا لا توجد أية إيماءة إلى أصل موضوعي للأحاسيس.

كذلك يعرف بغدانوف التجربة تعريفاً غامضاً ومشوشاً. فتارة يفهم التجربة على أنها أنعكاس الطبيعة في وعي البشر، ويذهب في أغلب الاحيان، إلى القول بأن التجربة هي الأحاسيس، التي تولد الطبيعة.

وحتى الماركسي البارز بليخانوف ارتكب، في فهمه لـ « التجربة »، خطأ كبيراً، يكرس له لينين بنداً خاصاً (من الفصل الثالث) ـ **خطأ بليخانوف بصدد مفهوم « التجربة »**.

وفي مقدمته لكتاب إنجلس « لودفيغ فيورباخ... » يشير بليخانوف إلى أن التجربة ليست، بالنسبة إلى أنصار « نقد التجربة »، سوى موضوع البحث، وأنها ليست، اطلاقا، وسيلة

للمعرفة، ومن هنا يخلص إلى القول: « إن التعارض بين مذهب نقد التجربة وبين المادية يفتقد أي معنى » (أنظر ص ١٤٤).

وبهذا الصدد يوضح لينين أن تعريف التجربة على أنها أداة للمعرفة، أو فهمها على أنها موضوع للبحث لا يقدمان شيئاً من أجل حل المسألة، مسألة تعيين طابع المدرسة المعنية. فالمهم، هنا، هو كيف تفهم التجربة. فوراء كلمة « تجربة » يمكن أن يتخفى، على حد سواء الاتجاهان المادي والمثالي في الفلسفة: إن التعاريف المختلفة لـ « التجربة » تعبر عن الخطين الفلسفيين الأساسيين.

فالمادية تفهم التجربة على أنها انعكاس الواقع الموضوعي في وعي البشر، وارتباط الذات ارتباطاً مباشراً بهذا الواقع. وهذا الفهم المادي للتجربة يستند إلى الفهم العلمي لها (كواقع موضوعي موجود خارج الانسان وبشكل مستقل عنه)، ويرتبط به أوثق ارتباط. أما الطرح المثالي لمشكلة التجربة وحلها فينكران المادة، ويردان التجربة إلى « اعلانات » الانسان، إلى أحاسيسه وتصوراته. ان المثاليين لا يعترفون بالأصل الواقعي للتجربة.

بيد أن التأكيد على موضوعية التجربة لا يعني تناسي ان التجربة تقتضي، ضمنياً، لا وجود موضوعها، فحسب، بل وذاتها المادية، الذي في وعيه تنعكس خصائص الموضوع. ففي التجربة هناك علاقة مادية محددة بين الذات والموضوع. ان التجربة هي ارتباط الذات والموضوع، هي التأثير المتبادل بينهما، هي جانب (مرحلة) من النشاط المعرفي. فلا ذات خارج تأثير الطبيعة على الانسان، وبالمقابل، لا تجربة بدون الانسان، بمعزل عن وعي البشر ونشاطهم.

وتجدر الاشارة إلى أن كلمة «تجربة» تستعمل، غالباً، للدلالة على التجربة العلمية («تجربة مايكلسون» الشهيرة، مثلاً، التي كانت تهدف إلى قياس تأثير حركة الأرض على سرعة الضوء، والتي كانت من الممهدات لظهور النظرية النسبية). كما تستخدم الكلمة بمعنى الخبرة: اكتساب طرائق وأساليب معينة للتأثير على الواقع، لحل مسائل عملية محددة. وبهذا المعنى نتحدث، في العلوم الاجتماعية، عن تجربة الصراع الطبقي، وتجربة البناء الاشتراكي، إلخ... إن التجربة «الخبرة» هنا تعني، أيضاً، استنتاجات من أجل النشاط العملي اللاحق.

وفي هذه الاستعمالات كلها يبقى المضمون الرئيسي لمصطلح « التجربة » مثلاً : معرفة الذات لموضوع ، موجود خارجها . فبدون التسليم بوجود واقع موضوعي في التجربة يغدو مفهوم التجربة مثالياً ، ولا يمكن له ، عندئذ ، أن يخدم المعرفة العلمية . هذا ما يعلمنا إياه نقد لينين للفهم المثالي للتجربة ، والتعريف المادي ، الذي يعطيه لينين لهذا المفهوم

٢ ـ المكان والزمان

وفي نفس الفصل ـ الثالث ـ يدرس لينين مقولتين هامتين من مقولات المادية الديالكتيكية : المكان والزمان . يقول لينين : « حين تقول المادية بوجود الواقع الموضوعي ، أي المادة المتحركة ، بصورة مستقلة عن وعينا ، يجب عليها حتماً القول أيضاً بالواقعية الموضوعية للمكان والزمان » (ص ١٦٩) .

وهنا يعنى لينين بالكشف عن الاختلاف الجذري بين الاتجاهين الفلسفيين الأساسيين ـ المادية والمثالية ـ في النظرة إلى المكان والزمان .

ينظر الماديون إلى المكان والزمان على أنهما شكلان واقعيان

موضوعيان للوجود: « ليس في الكون سوى المادة المتحركة، والمادة المتحركة لا يمكن أن تتحرك إلا في المكان والزمان» (ص ١٧٠).

لقد سبق لانجلس أن كشف، في حينه، عن خطل آراء الفيلسوف الالماني دوهرينغ، الذي كانت ماديته تعاني من التشوش وعدم الاتساق، لاسيما إنكاره لموضوعية المقولتين المذكورتين، حيث زعم أن الزمان والمكان هما مجرد مفهومين. فإن دوهرينغ، حين يؤكد على ذلك، يكون قد حرم نفسه من معيار موضوعي، يمنع من الخروج من حدود المكان والزمان. ويقول لينين: « إذا لم يكن الزمان والمكان سوى مفهومين، فإن للإنسان، الذي أبدعهما، الحق في تجاوز حدودهما» (ص ١٧٢). لكن الخروج من حدود الزمان والمكان الواقعيين، أي الزعم بأن ثمة شيئاً ما خارج الزمان والمكان، معناه التسليم، على نحو أم آخر، بالله، بخالق للعالم، وقد انزلق دوهرينغ إلى هذه المواقع حين قال بـ « علة أخيرة للعالم»، بـ « دفعة أولية»، أي، في حقيقة الأمر، ـ بخالق الكون.

أما ماخ فيعلن، في « علم الميكانيك»، « أن المكان والزمان

سلسلتان مرتبتان من الأحاسيس ». فإن ماخ يترسم خط كانط في القول إن المكان والزمان يتولدان، في نهاية المطاف، عن الوعي البشري: عن البصيرة ـ عند كانط، وعن الأحاسيس ـ عند ماخ. وهاتان النزعتان مثاليتان كلتاهما، لأنهما تنفيان موضوعية الزمان والمكان. بهذا الصدد يشير لينين إلى أن الاعتراضات التي يسوقها ماخ ضد كانط، لا تلغي تلك النزعة اللاأدرية، التي يشترك فيها الاثنان.

وينتقد لينين الفيزيائيين والفلاسفة، الذين قالوا إن المكان الواقعي، المحيط بنا، ليس ثلاثي الابعاد (له طول وعرض وعمق)، بل له أربعة أبعاد، أو أكثر. إن أحداً من دعاة هذا « البعد الرابع » لم يستطع إعطاء تعريف فيزيائي له. بيد أن المثاليين واللاهوتيين استخدموا خرافة البعد الرابع ليعلنوا أنه في هذا البعد الرابع، بالذات، يسكن الله، المتعذر على الادراك والمعرفة.

ويبين لينين عدم اتساق ماخ في ما يخص مشكلة « البعد الرابع ». ويقول ماخ إن المكان الرباعي الأبعاد (أو الذي له عد أكبر من الابعاد)، الذي يتحدث عنه الرياضيون، ليس

إلا مكاناً موحداً، أما « الحالة الحقيقية » الوحيدة فهي المكان، ذو الابعاد الثلاثة، ومن هنا يأتي التخبط: ان المكان الثلاثي الابعاد هو، عند ماخ، « حقيقي »، لكنه ليس واقعاً موضوعياً! والسبب في ذلك يعود إلى أن ماخ قد أفرغ مفهوم « الحقيقي » من كل مضمون معقول. ان دحض الزعم بواقعية « البعد الرابع » متعذر إلا من خلال التسليم بأن المكان موضوعي، موجود خارج الانسان وبصورة مستقلة عنه. لكن هذا هو بالضبط ما لا يعترف به ماخ، رغم أنه يتحدث عن مكان « حقيقي » ما.

أما بازاروف فيتفق مع ماخ في آرائه هذه، زاعماً ان تصورات انجلس عن موضوعية المكان والزمان قد شاخت، رغم أن « نقطة الانطلاق في النظرة إلى العالم » بقيت صحيحة. ويصف لينين أقوال بازاروف هذه بانها هراء صارخ، لانه لا يمكن للمرء أن يكون مادياً دون أن يعطي حلاً مادياً لمسألة الزمان والمكان. وهذه المسألة ليست مسألة جزئية، خاصة، وإنما هي إحدى أهم المسائل الفلسفية الجذرية. إن الماركسية مذهب متكامل، لا يمكن انتزاع جزء منه دون تهديم كامل البناء

وعلى غرار بازاروف، الذي زعم أن آراء المادية قد شاخت، يُعرِّف الماخي بغدانوف الزمان والمكان على أنهما «شكل للتوافق الاجتماعي بين تجربة أناس مختلفين». أما موضوعية الزمان والمكان فيراها بغدانوف في «مدلولها العام». ويبين لينين أن محاكمات بازاروف وبغدانوف متهافتة وباطلة، ذلك أن الزمان والمكان كانا موجودين قبل كل تجربة، قبل ظهور البشر على كوكبنا.

وإذ يؤكد لينين على الجانب الغنوصيولوجي لمفهومي الزمان والمكان. فانه يشير إلى أن الشيء المطلق الوحيد في النظرة المادية إلى المكان والزمان انما هو القول بموضوعيتهما، أي وجودهما غير المرهون بالبشر. أما التصورات الملموسة عن شكلي وجود المادة هذين فيمكن أن تتغير وتتبدل مع تقدم العلم، والمعرفة عموماً.

وقد أثبتت مسيرة العلم اللاحقة صحة هذه الموضوعة اللينينية. فحتى القرن الثامن عشر كان العلم يعتبر أن المكان والزمان لا يتوقفان على خصائص المادة المتحركة، وأنهما ثابتان، لا يتغيران، ولا صلة لأحدهما بالآخر. لكن العالم

الرياضي الروسي لوباتشفسكي طرح رأياً، يقول إن خصائص المكان وقياسه(★) ليست ثابتة، بل تتوقف على خصائص تلك المادة، التي يشكل المكان شكل وجودها. وقد وضع لوباتشفسكي هندسة جديدة، متميزة عن الهندسة الاقليدية. وفي هذه الهندسة لا يبقى مجموع زوايا المثلث (الذي هو ثابت في الهندسة الاقليدية، يساوي ١٨٠ درجة) ثابتاً، لكنه يبقى دوماً أقل من ١٨٠ درجة، وهذا المجموع يتغير تبعاً لاطوال أضلاع المثلث. بذلك وجه لوباتشفسكي، ضربة جديدة إلى التصورات الميتافيزيقية. وأدخل الديالكتيك إلى مفهوم المكان مثبتاً ارتباط خواص المكان بخواص المادة. ثم جاء عالم الرياضيات الألماني ريمان ليطور العمل الذي بدأه لوباتشفسكي، فوضع هندسة، يكون فيها مجموع زوايا المثلث أكثر من ١٨٠ درجة، دوماً.

وقد قطعت الفيزياء المعاصرة أشواطاً أبعد في تعمق

(★) Metrics ـ وهي العلاقة (القانون، الخ...)، التي تسمح بقياس الابعاد بين نقطتين كالعلاقة $ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$ في الهندسة الاقليدية، والعلاقة $ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 b^2$ التي تحدد المسافة بين «نقطتين» في المتصل المكاني ـ الزماني، الذي تقول به النظرية النسبية.

معرفتنا عن خصائص المكان والزمان، فإن فكرة لوباتشفسكي عن أن خصائص المكان لا يمكن أن تبقى ثابتة في كل موضع منه، وإنما تتغير من موضع إلى آخر، قد انعكس في النظرية النسبية، التي وضعها الفيزيائي الكبير ألبرت انشتين. لقد كشفت النظرية عن أشكال عيانية ملموسة لارتباط المكان والزمان بالمادة المتحركة، وأحدهما بالآخر. فقد بينت النظرية النسبية الخاصة أن طابع المكان والزمان يتغير تبعاً لسرعة الحركة تغيراً، يخضع لقوانين محددة، فعندما يتحرك الجسم بسرعة، قريبة من سرعة الضوء، تتقلص أبعاد الجسم (بعده، الموافق لاتجاه الحركة) في حين تتباطأ مسيرة الزمن. هذه الحقيقة تعرف بـ «الظاهرة النسبية»، لأنها تشير إلى نسبية خصائص المكان والزمان، وارتباطها بالمادة المتحركة. وعلى سبيل المثال، إذا تخيلنا مركبة فضائية، تتحرك بسرعة تساوي ٩٩ر٩٨ من سرعة الضوء، وانها ستعود إلى الأرض بعد انقضاء خمسين سنة على بدء رحلتها، فإننا سنجد، عندئذ، أن عمر رائد الفضاء، عند عودته، لم يزدد، خلال هذه الفترة، إلا عاماً واحداً! وإذا تخيلنا أن عمر رائد الفضاء هو ٢٥ سنة،

وأنه ترك على الأرض طفله المولود حديثاً، فإنه سيرجع وعمره ٢٦ سنة بينما أصبح عمر ابنه ٥٠ سنة! وقد تم البرهان تجريبياً على صحة النظرية النسبية «الخاصة». فقد ثبت، مثلاً، أن «مدة حياة» دقائق الميزون، التي تتحرك بسرعة، قريبة من سرعة الضوء، هي أكبر بمرة ونصف المرة تقريباً من مدة حياتنا، إذا كانت في حالة سكون نسبي. وهذا يعني أن العملية تتباطأ إذا تحركت الدقائق بسرعة أكبر.

وبينت النظرية النسبية «العامة» أن الزمان والمكان يتوقفان أيضاً على توزع الكتل (أجسام) وعلى شدة حقل الجاذبية: كلما كانت كتلة الجسم أكبر ازداد انحراف خصائص المكان عن الخصائص الاقليدية. وهذا الانحراف هو ما يدعوه الفيزيائيون بـ «انحناء المكان». كذلك يؤثر حقل الجاذبية على جريان الزمن: كلما كانت كتلة الجسم أكبر، وكلما كان حقل الجاذبية أشد، يتم جريان الزمان على نحو أبطأ.

وهكذا جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة لتثبت صحة النظرة المادية الديالكتيكية إلى ارتباط الزمان والمكان والمادة.

٢ ـ السببية والضرورة في الطبيعة

يحتل فهم السببية مكاناً هاماً في تحديد موقع هذا الفيلسوف أم ذاك، ولذا فإن لينين في تحليله لآراء الماخيين الفلسفية، يتوقف مفصلاً عند هذه المسألة. يقول لينين: «إن المادية هي الاعتراف بالقانونية الموضوعية في الطبيعة، وبأن هذه القانونية تنعكس، بأمانة تقريبية، في ذهن الانسان» (ص ١٤٩).

ثم يورد لينين، أعتماداً على أنجلس، الفهم المادي للسببية، مؤكداً أولاً، على **موضوعية** السببية: ان السببية صفة ملازمة داخلياً للمادة، للطبيعة، وليس شيئاً أملاه عليها عقلنا، أم الله، أم الروح المطلقة، إلخ... ويشير لينين، ثانياً، إلى **الطابع الكلي** للسببية: لا شيء ينشأ من عدم، ولكل ظاهرة سببها الطبيعي، وليست هناك من ظواهر، إلا وتشترطها أسباب معينة، وليس ثمة ظواهر تختفي بدون أثر. ان **كلية** المشروطية السببية تنبع من التسليم بالمادة كواقع موضوعي، ومن القول بأن العلة الأخيرة لكل التغيرات في الطبيعة هي المادة نفسها. وأخيراً، يؤكد لينين على **الطابع الضروري** (لزومية) للعلاقة بين السبب والنتيجة: في حال توفر نفس الشروط فإن السبب يؤدي دائماً إلى نتيجة

معينة، لا عشوائية. وحين نعرف هذه الشروط، وطابع النتائج المتوقفة، يمكن التنبؤ بمجرى الأحداث، والتأثير عليها بالاتجاه المطلوب، وتغيير ظروفها.

وفي بحثه لمشكلة السببية أكد أنجلس على الفهم الديالكتيكي للسبب والنتيجة (العلة والمعلول): ان السبب والنتيجة يتبادلان الأمكنة باستمرار، فما يعتبر، في إحدى الحالات، في هذا المكان وهذه الآونة، سبباً، يكون، في حالة أخرى، في مكان ما آخر وآونة أخرى، نتيجة، والعكس بالعكس.

كذلك يقوم ديالكتيك ارتباط السبب والنتيجة في أن النتيجة، التي تصدر عن السبب، تمارس، عادة، تأثيراً معاكساً على هذا السبب. وهذه الحقيقة هي إحدى الخواص الكلية للارتباط السببي.

إن «السبب» و «النتيجة» لا يمكن أن يفهما على هذا النحو (هذا سبب وتلك نتيجة) إلا حين يطبقان على حالة معينة، مفردة، فليس كلاهما سوى حد في سلسلة من الترابط الشامل بين ظواهر الطبيعة وعملياتها.

وبعد أن يبسط لينين الخط المادي في مسألة السببية ينتقل لنقد الآراء المثالية

ـ وهو يبدأ بأفيناريوس، الذي يزعم أننا في « التجربة »، أي في الأحاسيس، لا نعرف الضرورة والسببية، إن ما نحس به لا يتجاوز حقيقة أن شيئاً ما يعقب شيئاً آخر. ولكن ليس ثمة أساس للقول إن بعد ظاهرة معينة ستأتي، بالضرورة، ظاهرة أخرى: ليس هناك من ضرورة في الطبيعة. هذه النظرة، التي يطرحها أفيناريوس، تمثل الذاتية في فهم السببية، وهي تأتي تكراراً لآراء هيوم (وقبله الفيلسوف العربي أبي حامد الغزالي).

ـ أما ماخ فيعلن، بصراحة، أنه يسير على خطى هيوم في حل المسألة المعنية. فهو يعترف بضرورة واحدة هي الضرورة المنطقية، أما ما عداها، كالضرورة الفيزيائية مثلاً، فليس لها وجود. ويورد لينين قول ماخ بأن الطبيعة لا تعرف سبباً ولا نتيجة، وان القوانين، التي تنسب إلى الطبيعة، تنبع، في الحقيقة، من « التطلعات الذاتية ».

ـ واستبدل الماخي بتزولدت مفهوم « السببية » بمفهوم « التحديد الواحد » (في حالة معينة نحصل على نتيجة محددة) لأن السببية في الطبيعة تنطوي على شيء غيبي. ان « التحديد الواحد » مدعو إلى استبدال الضرورة الموضوعية بما يقوم به العلماء من اتفاق حول مدلولات المفاهيم. بهذا ايصدد يقول لينين: « حسناً! إننا نطلب القانونية من الطبيعة، أما البرجوازية فتطلب الرجعية من أساتذتها » (ص ١٥٦).

ـ أما هنري بوانكاريه فقد رد قوانين الطبيعة إلى العلماء بالنسبة إلى مدلولات المفاهيم، ممهداً الطريق نحو المصطلحية الذاتية Conventionalism، التي يرى فيها لينين نفياً للحقيقة الموضوعية. وهنا يطرح لينين، في مواجهة رأي بوانكاريه، « الفيزيائي الكبير والفيلسوف الهزيل »، آراء معظم العلماء الطبيعيين، الذين يسلمون بالضرورة في الطبيعة، ويخلصون منها إلى الضرورة في الفكر (بولتزمان، فويكمان).

ـ وكان الماخي الانكليزي كارل بيرسون يروج علانية للذاتية في فهم السببية. ان قوانين العلم، عند بيرسون، هي منتجات العقل البشري، أكثر مما هي وقائع للعالم الخارجي: ان

الانسان هو صانع قوانين الطبيعة.

ـ وأعلن الوضعي الروسي بغدانوف ان الانسان لا يكتشف قوانين العلم نتيجة لدراسة الطبيعة، ذلك أن الفكر هو الذي يخلقها. بمساعدة هذه القوانينتيقوم الانسان بـ «تنسيق التجربة»، بتنظيم عالم «العناصر» العشوائي. إن قوانين السببية (العلية) لا يعني ارتباطاً بين الظواهر، ادركه الانسان، بل هو خجرد أسلوب لربط الظواهر النفسية، مجرد شكل لتنظيم التجربة، أي انفعالات النفس

ويبين لينين جوهر النظرية الرجعية، التي يدافع عنها ماخ وبغدانوف والآخرون، حول مسألة السببية والضرورة حيث يقول: «ان الوضعية المعاصرة هي اللاأدرية، التي تنفي الضرورة الموضوعية في الطبيعة، تنفي وجود الضرورة قبل وخارج كل «معرفة»، كل إنسان» (ص ١٦٣).



ان تحليل لينين لفهم الماخيين الوضعي للسببية يحتفظ

بكل أهميته في عصرنا الحاضر، فإن كافة الاتجاهات الوضعية، الشائعة اليوم - « السيمانطيقية » و « الوضعية المنطقية » و « الواقعية الجديدة »، إلخ... - تروج، في الحقيقة، لمبدأ اللاحتمية (عدم التعين) **Indeterminism**، أي تنفي الروابط السببية في الطبيعة والمجتمع. ويطرح الكثير من علماء الفيزياء البورجوازيين آراء، قريبة من اللاحتمية. فقد وضع الفيزيائي الانكليزي البارز أ.أدينجتون مؤلفاً خاصاً، يحاول فيه اثبات ان العلم يشهد الآن عصر انهيار مذهب الحتمية (التعين) **Determinism**. ويزعم المثاليون المعاصرون أن اللاحتمية تسيطر في العالم الصغير. فالدقائق الصغيرة (الالكترون، مثلاً) يمكن أن تتحرك، بدون أي سبب، في أي مدار حتى أن البعض أقدم على وضع نظرية « حرية ارادة » الالكترون، التي تنفي أية سببية، أية مشروطية، وراء مدارات حركة الالكترون وتغير حالاته. وفي ذلك كله لا يستند انصار اللاحتمية إلى « مبدأ عدم التعيين »، الذي طرحه العالم الفيزيائي هيزنبرغ. وينص هذا المبدأ على أنه يتعذر أن نحدد، بدقة تامة، وفي آن واحد، احداثيات الجسم (الالكترون، مثلاً)

وسرعته. وإذا لم نكن نعرف سرعة الجسم واحداثياته بدقة يتعذر علينا، كما هو معروف، التنبؤ بمسار الجسيم مستقبلاً. ان الخاصية، التي اكتشفها هيزنبرغ، تعود إلى الطابع المعقد لجسيمات (دقائق) العالم الصغير، فهذه الدقائق ذات طابع جسمي وموجي في آن واحد. وهذا يعني أن قوانين الحتمية الميكانيكية («حتمية لابلاس»)(★) لا تطبق هنا، في العالم الصغير. ففي عالم الصغائر يعبر عن السببية بصيغ وأساليب أخرى، تنعكس في قوانين الميكانيك الكوانتي والاستاتيكي، وليس في قوانين الميكانيك الكلاسيكي (ميكانيك نيوتن). والميكانيك الكوانتي لا يلغي السببية، بل يدعمها، ولنا في نجاحات الفيزياء المعاصرة، لا سيما استخدام الطاقة النووية، أكبر دليل على صحة قانون السببية في العالم الصغير.

(★) سادت هذه النظرية في العلوم الطبيعية والفلسفة حتى أواخر القرن التاسع عشر. وهي تقول بإمكانية تفسير كل عمليات الطبيعة انطلاقاً من قوانين الميكانيك الكلاسيكي، ووضعت قوانين رياضية للارتباط السبي الميكانيكي، تسمح بتحديد وضع الجسم المتحرك بدقة وبشكل احادي التعيين. فمن معرفة وضع الجسم (القمر، مثلاً) وسرعته (أو القوة، المؤثرة عليه) في لحظة معينة يمكن تحديد وضعه (احداثياته) في كافة اللحظات التالية.

وعبر برتراند راسل عن تضامنه مع نظرة دافيد هيوم إلى السببية، زاعماً أن السببية مفهوم « ساذج »، يعود إلى المرحلة « ما قبل العلمية ». حتى ويزعم راسل أن الايمان العميق بوجود أسباب خارجية هو أمر، مميز للحيوانات وحدها. وهو يقول، في كتابه « المعرفة البشرية »، « ان الاعتقاد بالسببية الخارجية لنوع من التجربة هو اعتقاد ساذج، مميز، بمعنى ما لسلوك الحيوان ».

ويقترح بعض الفلاسفة المثاليين استبدال مفهوم السببية بمفهوم « الارتباط التابعي (الدالي) ». ان طروحات كهذه تعود إلى أيام لينين، الذي وجه لها انتقاداً حاداً، فان مفهوم الارتباط التابعي هو أحد المفاهيم الرياضية الأساسية، وهو يعكس ارتباطاً للظواهر، يمكن التعبير عنه بعلاقة رياضية. ففي بعض الحالات، يمكن صياغة العلاقة السببية على شكل علاقة تابعية، لكن هذا متعذر في حالات أخرى. وفضلاً عن ذلك، يمكن للارتباط التابعي أن يعبر عن علاقة بين الأشياء والظواهر، قد لا تكون علاقة سببية. إن العلاقة التابعية ليست سوى أحد أسباب التعبير عن العلاقات السببية، وهي طريقة

علم معين، هو الرياضيات. وفي هذا الصدد يشير لينين إلى أن مسألة هذه أم تلك من الصياغات الممكنة للسببية يجب ألا تستبدل بمسألة ماهية السببية، بمسألة الإعتراف بالسببية أم نفيها، بمسألة ما إذا كانت السببية موجودة موضوعياً أم أنها وليدة أحاسيسنا (كما قال هيوم) أم بصيرتنا (كما قال كانط)، أم أداة منطقية لفكرنا (كما يقول المثاليون المعاصرون).



وترتدي مسألة السببية أهمية كبيرة في النشاط العملي، وفي الحياة الاجتماعية خاصة فإن المثاليين، إذ ينفون السببية في الظواهر الاجتماعية، ينفون معها، إمكانية معرفة أصل المصائب والويلات الاجتماعية. ومن المتعذر، على حد زعمهم، العثور على سبل التحولات الاجتماعية اللازمة، أو تحديد مسيرة الثورة الاجتماعية تحديداً علمياً، أو الإطاحة بنظام الاستغلال، وإبعاد خطر الحروب، إلخ... على هذا النحو يحاول منظرو البرجوازية تثبيط همم الجماهير الكادحة، وزعزعة ونسف

تطلعاتها إلى القضاء على النظام الرأسمالي.

لقد بين لينين انه لا يمكن لأي علم أن تقوم له قائمة إذا لم يكن يسلم بالارتباط السببي الموضوعي، إذا لم يستند إلى مفهوم السببية، الذي صاغه الانسان من خلال نشاطه العملي. فإن علماً، ينفي السببية، يكون قد حرم نفسه من امكانية التنبؤ بالمستقبل، من إمكانية التدليل على سبل ترويض الطبيعة وتحويل المجتمع.

وجدير بالذكر أن لينين، في البند المعني، يضع مفهومي السببية والضرورة جنباً إلى جنب. لكن هذا لا يعني أن هذين المفهومين متطابقان، متكافئان. ان لينين يضعهما جنباً إلى جنب لأنهما قريبان، لكن المطابقة بينهما خطأ. لقد كانت المطابقة بين السببية والضرورة أمراً مميزاً للمادية الميكانيكية ما قبل الماركسية، التي انطلق أيضاً أنصارها من القول بأن كل شيء ضروري لينفوا الطابع الموضوعي للصدفة. وبين هؤلاء المفكرين كان، على سبيل المثال، سبينوزا وهوبس. كان الأول يؤكد أنه «ليس ثمة شيء عرضي في طبيعة الاشياء»، في حين كان الثاني يفهم الصدفة على أنها ظاهرة، لا نعرف سببها، أي

كان يفهم الصدفة فهماً ذاتياً، غير موضوعي.

أما المادية الديالكتيكية فتنطلق من موضوعية الضرورة والصدفة على حد سواء، لكنها لا تطابق بين الضرورة والسببية.

إن كافة الظواهر، التي تجري في الطبيعة، مشروطة سببياً، فليس هناك من عملية، من حادثة، إلا ولها أسبابها. لكن ليس كل ما حدث، أو يحدث الآن، في الطبيعة أم المجتمع، شيئاً ضرورياً. فإلى جانب الضرورة هناك صدفة موضوعية واقعية، هي شكل لتجلي الضرورة، وتكميل لها. إن العرضي هو الشيء، الذي كان بالامكان ان يكون، وكان بالامكان ألا يكون، كان بالإمكان أن يحدث، وكان بالإمكان ألا يحدث. فبالنسبة إلى الإنسان، يكون الموت، مثلاً، أمراً طبيعياً. لكن السنة، التي لا يموت فيها ـ ناهيك عن الساعة والدقيقة ـ! هي صدفة إلى حد ما، تتوقف على عدد من الأسباب والظروف، غير المشروطة، على نحو محدد تماماً، بالضرورة المعنية.

وليس من الصدفة، مثلاً، أن يضغط الغاز على جدار الوعاء

في درجة معينة من الحرارة،ولكن العرضي هو أن الجزيئات، التي تضرب على الجدار، هي هذه الجزئيات، وليست تلك. كذلك فإن من الأمور الحتمية أن يتحلل نصف نوى ذرات عنصر مشع خلال نصف دور تحلله. لكن العرضي هو أية ذرات، تحللت في هذه الفترة، وأيها لم تتحلل.

في الفترة التي انقضت بعد دراسة لينين لمسألة السببية، اغتنى مفهوم السببية إلى حد كبير نتيجة لتقدم ونجاحات الفلسفة، والعلوم الطبيعية والاجتماعية. فقد درست، على نطاق واسع، مسألة مكان العلاقات السببية في منظومة العلاقات الكونية الشاملة. وتعالج، في الوقت الحاضر، مشكلة ما يدعى بالسببية غير الخطية («السببية الاحتمالية»)، التي إليها تستند، مثلاً، معالجة نظرية الجسيمات الأولية، وعدد من مسائل التكنيك والبيولوجيا التجريبية والنظرية. ويجري الآن بحث الارتباط بين السببية وبين الانعكاس: ان السلاسل السببية تكون، من زاوية معينة، سلاسل للانعكاس، ذلك أن النتيجة تعكس (وتحافظ على) سمات الموضوع المؤثر (السبب) وخصائصه وبنيته. كما يجري، الآن، الكشف عن الارتباط العميق بين مقولة السببية

ومقولة « حالة المنظومات » المادية والاجتماعية.

ومهما تقدم العلم في الكشف عن خصائص وأشكال جديدة لتجلي السببية، تبقى صحيحة الموضوعة اللينينية حول شمولية الروابط السببية وموضوعيتها. لقد أُكد لينين، قبل أكثر من سبعين عاماً، « أن الاتجاه الذاتي في مسألة السببية... يجعل الطبيعة جزءاً من العقل، بدلاً من أن يعتبر العقل جزءاً من الطبيعة » (ص ١٤٩). إن النظرة الخاطئة وغير العلمية إلى السببية، هذه النظرة التي طورتها المثالية، الماضية والمعاصرة، وقفت دائماً عائقاً على طريق تقدم العلم والممارسة البشرية. وبالمقابل، فان الفهم العلمي للسببية كان، ولا يزال، أساس نجاحات العلوم والممارسة.

وبمسألة السببية والضرورة ترتبط مسألة الحرية البشرية. لكننا نؤجل بحث العلاقة بين الضرورة والحرية إلى الفصل السادس، حيث نعالج مشكلات المادية التاريخية.

الفصل الخامس

التحليل الفلسفي لتطور العلوم الطبيعية في القرن العشرين

تحتل دراسة مسائل العلوم الطبيعية، وخاصة الفيزياء، مكاناً هاماً في «المادية ومذهب نقد التجربة». وقد أشرنا، في الفصل الأول، الى سبب ذلك الاهتمام الخاص، الذي اولاه لينين للفيزياء دون غيرها من علوم الطبيعة. وفي تحليله لأي اكتشاف جديد في الفيزياء يتتبع لينين صراع الاتجاهين الفلسفيين الأساسيين: المادية.والمثالية. وفي الوقت ذاته يعنى بتبيان الطابع الديالكتيكي لتطور المعرفة العلمية، التي تتعمق أكثر فأكثر في سبر اغوار المادة.

ومن وجهة نظر العلاقة بين العلوم وبين الفلسفة يدرس لينين العلوم الطبيعية المعاصرة ككل. ومن هذا المنطلق تطرح وتحل كافة المشكلات، التي تتعلق بالفيزياء المعاصرة، باكتشافاتها

الجديدة، بنظرياتها وقوانينها، لا سيما تلك الاستنتاجات الفلسفية، التي يستخلصها من الاكتشافات العلمية الفيزيائيون انفسهم، او الفلاسفة، المنتمون الى مختلف المدارس والاتجاهات. وهنا ينبغي علينا، في دراستنا ـ «المادية ومذهب نقد التجربة»، تتبع كيف يجمع لينين جمعاً وثيقاً بين تحليل الاستنتاجات الغنوصيولوجية (الخاصة بنظرية المعرفة)، المستخلصة من الاكتشافات الفيزيائية، وبين الكشف عن ديالكتيك الفيزياء، وتطور مفاهيمها، التي فيها ينعكس الديالكتيك الموضوعي للظواهر الفيزيائية المكتشفة حديثاً، للأشكال الجديدة من المادة وحركتها.

وعند دراسة «المادية ومذهب نقد التجربة» ينبغي، قبل كل شيء، استيعاب المفاهيم، التي يستخدمها لينين في تحليله الفلسفي للعلوم الطبيعية المعاصرة له. وبين هذه المفاهيم تأتي «الثورة الاحدث في علوم الطبيعة»، و «أزمة الفيزياء المعاصرة»، و «المثالية «الفيزيائية». في دراستنا للمفاهيم المذكورة سوف نسير على الخط الرئيسي، الذي سار عليه لينين: دراسة مشكلات علوم الطبيعة لا بذاتها، بل، في المقام الأول،

في ارتباطها بالفلسفة.

١ ـ الثورة الأحدث في علوم الطبيعة

يدخل مفهوم « الثورة الاحدث في علوم الطبيعة » في عنوان الفصل الخامس، المكرس للتحليل الفلسفي للعلوم الطبيعية المعاصرة. هذا المفهوم يؤكد على تلك التحولات العميقة، التي طرأت على علوم الطبيعة، على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، نتيجة للاكتشافات في ميدان الفيزياء.

ان الثورة ايا كانت ـ علمية، ام تقنية ام اجتماعية ـ انما تعني **تحطيم القديم تحطيماً جذرياً**. وفي الثورة لا يُجدّد القديم، لا يحسن عن طريق التغييرات التدريجية، بحيث يبقى محافظاً على محتواه الأساسي، وانما يدمر، يحطم من جذوره. وعندما يجري الحديث عن ثورة في علوم الطبيعة فان المقصود هو انهيار جذري في التصورات والمبادىء والنظريات، السائدة قبلاً في العلم. وبهذا الصدد يؤكد لينين، في وصفه للثورة العلمية المعاصرة له، ان الذي انهار في العلم هو « المبادىء الأكثر أساسية » (ص ٢٥٢)، « القوانين القديمة » (ص ٢٥٧). ويسمي هذه العملية « انقلاباً سريعاً في المفاهيم القديمة المقررة »

(ص ٣٠٧). وأحياناً يستعمل لينين عبارة «إنهيار المفاهيم الفيزيائية القديمة» (ص ٢٧٩)، و «إنهيار النظريات القديمة (ص ٣٦٤). وسنرى أدناه فيم كان هذا الانهيار، وما هي المفاهيم والقوانين والأسس، التي انهارت؟.

ومما يلفت النظر ان لينين يستخدم كلمة «الاحدث» في حديثه عن الثورة في العلوم الطبيعية. وهذا يعني ان **الثورة المدروسة ليست الأولى من نوعها، وان العلم شهد قبلها ثورات مماثلة**. وفي كل مرة كانت الثورة تعني التحطيم السريع، الجذري، للتصورات القديمة عن الطبيعة، هذه التصورات، التي كانت، حتى ذلك الحين، سائدة في العلم، ومن ثم أعيد النظر فيها نتيجة للاكتشافات العلمية الجديدة. من ذلك، مثلاً، ان انجلس وصف نظرية مركزية الشمس (القائلة بأن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس)، التي وصفها العالم البولوني نيقولاي كوبرنيك في القرن السادس عشر، وصفها بأنها انقلاب ثوري. لقد أدى هذا الاكتشاف الى الاطاحة نهائياً بالتصور القديم، المستند الى نظرية بطليموس في مركزية الأرض (القائلة بأن الشمس والكواكب الأخرى تدور ـ على

غرار القمر ـ حول الأرض، التي تشكل مركز الكون كله).

وفي اواخر القرن الثامن عشر أدى اكتشاف الاوكسيجين على يدي العالم الفرنسي لافوازييه الى «ثورة كيميائية»، اطاحت بنظرية الفلوجستين القديمة، اذ أماطت اللثام عن دور الاوكسيجن في عمليات الاحتراق، والتأكسد، والتنفس.

وفي اواسط القرن الماضي شهدت العلوم الطبيعية ثورة اعمق بكثير، احدثتها «الاكتشافات الثلاثة العظمى»: وضع النظرية الخلوية، واكتشاف قوانين حفظ الطاقة وتحويلها، ونظرية داروين. وهذه الاكتشافات اودت بالتصورات القديمة، الميتافيزيقية، حول ثبات الانواع وعدم تغيرها في البيولوجيا وحول «السوائل العديمة الوزن» (السيال الحراري، مثلاً) في الفيزياء، وفي العقود التالية من القرن التاسع عشر استمرت الثورة في العلوم الطبيعية، وهو ما يتوقف عنده انجلس في مقدمته للطبعة الثانية من «أنتي دوهرينغ». وفي الوقت نفسه، كان يجري الاعداد لثورة اعمق، بدأت في اواسط العقد الأخير من القرن الماضي، هي التي اطلق عليها لينين اسم «الثورة الاحدث».

وهنا يبرز سؤالان: الأول، **ما هي خصوصية هذه «الثورة الأحدث»** بالمقارنة مع الثورات السابقة، التي شهدتها علوم الطبيعة؟ والثاني، **ما هو العام، المشترك، الذي يجمعها مع الثورات**، التي حدثت في العلم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر؟.

ان **خصوصية** «الثورة الاحدث» تكمن في انها ادت الى انهيار جذري في التصورات القديمة عن تلك الدقائق المادية، التي كانت تعتبر، الى ذلك الحين، بسيطة، اولية، وعن أشكال حركتها وصفاتها.

ان الاكتشافات العلمية، التي تمت خلال المئة والخمسين عاماً الماضية (بدءاً من أعمال العالم الروسي ميندلييف والفيلسوف الالماني كانط)، قد ساعدت على الكشف عن العلاقة والترابط الشاملين لظواهر الطبيعة، عن تغير الأشياء في تلك الميادين، التي بلغت فيها المادة مرحلة، رفيعة نسبياً، في تطورها. كانت تلك ميادين الظواهر الفلكية والميكانيكية الكلاسيكية، والفيزيائية ـ الجزئية والكيميائية، والجيولوجية والبيولوجية.

ففي عام ١٨٦٩، اكتشف ميندلييف القانون الدوري للعناصر الكيميائية، لكن هذه العناصر، نفسها، وكذلك دقائقها (ذراتها) ظلت تعتبر، بعد ذلك بمدة طويلة، حداً اخيراً للمعرفة، لم تتجاوزه آنذاك، الابحاث العلمية في تعمقها في سبر اغوار المادة. ولذا فان العناصر الكيميائية كانت تعتبر، على العموم، اشياء ثابتة، لا تتغير، وليس لها القدرة على التحول احدها الى الآخر، في حين كان ينظر الى دقائقها ـ ذراتها ـ على انها الدقائق «الأخيرة»، البسيطة تماماً (عديمة البنية الداخلية). وتبعاً لذلك كان يعتقد ان معارفنا عن المادة، عن الطبيعة، «تنتهي» عند الذرات، و «تستنفد» بها، اما المادة نفسها فكانت تعتبر مجرد مجموع لهذه الدقائق «الأخيرة».

وهذه النظرة الى الذرات كدقائق اخيرة، بسيطة وثابتة، لم تدحضها ثورة العلوم الطبيعية في اواسط القرن التاسع عشر والنصف الثاني منه، ولذا بقيت سائدة حتى السنوات الأخيرة من القرن الماضي. وعليه، شملت الثورة العلمية في القرن الماضي كل ميادين علوم الطبيعة، ما عدا ذلك الفرع، الخاص بالاشكال الأولية للمادة وصفاتها.

ان الثورات التي شهدتها العلوم الطبيعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت تعني، فلسفياً، ان النظرات الديالكتيكية الى الطبيعة بدأت تتغلغل في العلم، كانت تعني اماطة اللثام عن الديالكتيك الموضوعي للطبيعة، رغم ان العلماء انفسهم ثابروا (نتيجة الجهل بالديالكتيك وتأثير مخلّفات «المجتمع المثقف») على استخدام الميتافيزيقا، التي كانت تنهار في كافة فروع العلوم الطبيعية تحت تأثير الاكتشافات العلمية. لقد تسرب الديالكتيك الى ميدان **علم الفلك** بفضل مختلف فرضيات نشوء الكون (بدءاً من فرضية كانط «السديمية»)، وما اقترن بها من نظرة تاريخية الى الاجرام السماوية ومنظوماتها، وفي ميدان **الكيمياء** ـ بفضل النظرية الذرية، التي الغت الحواجز بين مختلف أشكال المادة، لا سيما بين المادة العضوية وغير العضوية. ومن ثم بين العناصر الكيميائية نفسها ـ بفضل اكتشاف القانون الدوري. وفي **الفيزياء** ـ بفضل اكتشاف القانون الأساسي للحركة، قانون حفظ الطاقة وتحولها، الذي (القانون) كشف عن الارتباط والانتقال بين «قوى» منعزلة، تفعل في ميادين مستقلة احدها عن الآخر،

وفي **الجيولوجيا** ـ بفضل نظرية التطور البطني لكوكبنا وجباله. وفي **الجغرافيا** ـ بفضل تغلغل المنهج المقارن في دراسة الظواهر الجارية على سطح الأرض، وفي **البيولوجيا** ـ بفضل ظهور علوم التشريح والفيزيولوجيا والامبريولوجيا (علم الاجنة) المقارنة، لا سيما بفضل اكتشاف البنية الخلوية للكائنات الحية، والبراهين على تطور الطبيعة الحية. وفي **الانتروبولوجيا** ـ بفضل ظهور نظرية اصل الانسان.

حتى اواخر القرن التاسع عشر بقي ميدان واحد، لم يتغلغل فيه الديالكتيك، لانه لم يكن بحوزة العلم، آنذاك، أدوات تجريبية، تسمح له بتجاوز عتبة الظواهر، التي تجري داخل عالم الذرة. ويمكن القول ان علمي الفيزياء والكيمياء في القرن التاسع عشر تعمقا في سبر اغوار الاجسام الكبيرة **Marco**، ووصلا حتى الجزئيات والذرات.

وفي أواخر القرن الماضي انهار الحاجز، الذي كان يفصلنا، مؤقتاً، عن الميدان غير المعروف في الطبيعة. وهذا الانهيار حدث في مواقع عدة، وفي اتجاهات مختلفة، ليبدأ معه تقدم سريع للعلم باتجاه أعماق المادة، وفي المقام الأول: من الذرة إلى الالكترون.

لقد جاءت الاكتشافات الكبرى في الفيزياء لتطيح كاملاً بالتصورات القديمة، لا سيما عن الذرة والعناصر الكيميائية. ونورد أدناه قائمة بأهم هذه الاكتشافات، مرتبة حسب تسلسلها الزمني:

١٨٩٥ ـ اكتشاف أشعة روتنجن (باسم العالم الذي اكتشفها). وقد دحض هذا الاكتشاف التصور القديم عن لا انفاذية المادة.

١٨٩٦ ـ اكتشاف الفيزيائي الفرنسي بيكيريل لظاهرة الاشعاع التلقائي لعنصر الاورانيوم. وقد أعطى هذا الاكتشاف دفعاً قوياً لاثبات التركيب المعقد للذرة، التي كانت تعتبر، حتى ذلك الحين، بسيطة، لا تقبل التجزئة، وثابتة لا تتغير.

١٨٩٧ ـ اكتشاف الالكترون في الذرة، وذلك على يد العالم ج. طومسون.

١٨٩٨ ـ اكتشاف عنصر مشع جديد، هو الراديوم، من قبل ماري سكلودوفسكايا ـ كوري وزوجها بيير كوري.

١٨٩٩ ـ للمرة الأولى تمكن الفيزيائي الروسي ن. ليبيديف من قياس ضغط الضوء، مبيناً، بذلك، وجود ما يدعى بالكتلة الكهرطيسية.

١٩٠٠ ـ وضع م. بلانك نظرية الكوانتا (وهي النظرية، التي تأخذ بعين الاعتبار انفصالية **discretness** المقادير الفيزيائية، الخاصة بحالة اشياء عالم الصغائر، وكذلك انفصالية الفعل، انفصالية الطاقة، الخ...).

١٩٠٣ ـ وضع العالمان ا. ريزيرفورد، وف. سودي، نظرية التحلل الاشعاعي للذرة كعملية لتحول العناصر.

١٩٠٥ ـ أدخل انشتين مفهوم الفوتونات بوصفها دقائق الضوء (كوانتات الضوء)، كما وضع النظرية النسبية الخاصة، واستخرج منها العلاقة المعروفة بين الكتلة والطاقة.

ومن بين هذه الاكتشافات يولي لينين اهتماما خاصا لاكتشافين اثنين: **النشاط الاشعاعي والراديوم**. وتجدر الاشارة الى أن الاهمية الحقيقية لهذين الاكتشافين لم تتوضح إلا بعد مدة، وذلك عندما استجليت البنية الداخلية للذرة، واتضح ان

الذرة تتألف من نواة ومن غلاف من الالكترونات، يحيط بها. وبفضل اكتشاف النشاط الاشعاعي والالكترون تغلغل العلماء، دفعة واحدة، الى مستويي الذرة الرئيسيين: الى **نواتها**، التي تتعرض، في الحالة المعينة، للنشاط الاشعاعي، والى **غلافها**، الذي يتكون من حركة الالكترونات حول النواة.

وفضلاً عن ذلك، أدت دراسة خصائص الالكترون وخصوصيات حركته إلى الاستنتاج بأن كتلة الجسم (الإلكترون، في الحالة المعينة) لا تبقى ثابتة، بل تتغير تبعاً لتغير سرعة حركته: تكبر مع تسارع حركته، وتصغر مع تباطئها. وقد كان هذا الاكتشاف ذا أهمية بالغة، لأنه أطاح بالتصور القديم عن كتلة الجسم، التي لا تتغير أبداً، ولا تتوقف اعلى سكون الجسم أو حركته.

وعليه، بفضل الاكتشافات الفيزيائية الكبرى، التي بدأت على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين، تسربت فكرة التغير الشامل الى ذلك الميدان العلمي، الذي سيطر فيه، حتى ذلك الحين، التصور عن الثبات الكامل لخواص المادة وأشكالها، عن دقائقها «الأخيرة» والسرمدية. بعبارة اخرى، لقد طرأت

تحولات ثورية على ذلك الميدان، الذي لم تطله ثورة العلوم الطبيعية في اواسط القرن الماضي والنصف الثاني منه.

ولذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يورد لينين عبارة «الراديوم، هذا الثائر الكبير» (ص ٢٥١). وهذه العبارة تعني، قبل كل شيء، اثبات تغير العناصر الكيميائية وتحولها، نتيجة لاكتشاف الراديوم ودراسة خواصه ومنتجات تحلله (انظر ص ٢٥١).

إن قيمة الاكتشافات المذكورة كانت تتعدى بعيداً إطار الفيزياء. لقد كانت ذات اهمية فلسفية كبيرة، ذلك ان المشكلات الجذرية للعلم الفيزيائي تتشابك مع المسائل الفلسفية. فليس بوسع علماء الفيزياء ان يعطوا حلا صحيحاً للمشكلات الفيزيائية الأساسية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار مسائل فلسفية، مثل موضوعية العالم، والحركة، والزمان والمكان، وموضوعية المعارف، التي يحصلها العلم، الخ...

وهذه كلها مشكلات فلسفية قديمة، كانت فيزياء القرن الثامن عشر والتاسع عشر تحلها حلاً مادياً. ولكن عندما

تزعزعت التصورات الفيزيائية القديمة، عندما انهارت المبادىء والمفاهيم القديمة، واكتشفت اشكال وخواص جديدة للمادة وحركتها، كان على الفيزياء أن تستوعب علاقة التصورات الجديدة بالآراء الفلسفية القديمة. وفي هذا الصدد يقول لينين: «إن الفيزياء الجديدة، في أعقاب اكتشافها مظاهر جديدة للمادة وأشكالاً جديدة لحركتها، قد أثارت، من جراء انهيار المفاهيم الفيزيائية القديمة، قضايا فلسفية قديمة» (ص ٢٧٩).

اما **السمة العامة**، المشتركة بين الثورة العلمية في القرن الماضي وبين الثورة الاحدث، التي بدأت في مطلع هذا القرن، فهي ان الثورتين، كلتيهما، قد حطمتا التصورات القديمة، الميتافيزيقية، عن الطبيعة، عن المادة، ورسخت نظرات جديدة، ديالكتيكية في مضمونها. فإن الثورة العلمية كانت تعني، هنا وهناك، انه حدث انقلاب ثوري، أطاح بالميتافيزيقا، ونصب الديالكتيك مكانها. وفي القرن العشرين كان هذا دعماً جديداً للمادية الديالكتيكية في ميدان علمي جديد، لا سيما في فيزياء العالم الصغير.

وعن القيمة المنهجية للاكتشافات الفيزيائية في ذلك العصر يقول لينين: « انشطار الذرة، وعدم نضوبها، وتغير جميع أشكال المادة وحركتها، كانت، دائماً، سنداً للمادية الديالكتيكية » (ص ٢٨٢). « المادية الديالكتيكية تلح على الطابع التقريبي، النسبي، لكل موضوعة علمية حول بنية المادة وخواصها، على غياب اية حدود فاصلة مطلقة في الطبيعة، على تحول المادة المتحركة من حالة الى اخرى، تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى، وهكذا دواليك » (ص ٢٦١). ومهما بدت الاكتشافات الفيزيائية الحديثة « عجيبة »، و « غريبة »، فانها **تؤكد**، مرة اخرى، **صحة** المادية الديالكتيكية. وهنا يورد لينين قول الماركسي الهنغاري دينيه ـ دينيس ان الثورة الاحدث في العلوم الطبيعية قد اثبتت الموضوعات الديالكتيكية، التي صاغها انجلس في « انتي دوهرينغ ». ويلخص لينين كل هذه التقييمات والاوصاف في الموضوعة العامة: « ان الفيزياء المعاصرة في حالة مخاض. انها تلد المادية الديالكتيكية » (ص ٣١٥).

اذن، من الناحية الفلسفية، تكمن خصوصية « الثورة

الاحدث في علوم الطبيعة » في ان الديالكتيك بدأ يتغلغل في تلك الميادين، التي كانت، في القرن الماضي، لا تزال قلعة، تتحصن فيها الميتافيزيقا، المطرودة، الى ذلك الحين، من كافة العلوم، التي تدرس أشكالاً أرفع لحركة المادة.

ان القيمة البناءة لكتاب لينين تقوم، بالضبط، في تعميمه الفلسفي لعملية تغلغل الديالكتيك هذه الى ميادين جديدة من العلوم الطبيعية، أي في سحبه المادية الديالكتيكية على تلك الفروع العلمية– التي لم يكن لها ان تشملها في القرن الماضي، لا سيما في ما يخص نظرية بنية المادة، بنية الذرة.

٢ ـ جوهر أزمة الفيزياء

يتسم مفهوم « أزمة الفيزياء المعاصرة » بنفس الطابع الديالكتيكي، الذي شهدناه لدى « الثورة الاحدث في العلوم الطبيعية »، وان يك على نحو آخر، متميز بعض الشيء. ويكرس لينين لهذه المسألة بنداً خاصاً (البند الأول) من الفصل الخامس، يحمل عنوان « أزمة الفيزياء المعاصرة ».

وقبل كل شيء يجب على القارىء ان ينتبه الى **اختلاف**

المعنى، الذي يضمّنه لينين لمفهومي «أزمة الفيزياء» و «أزمة العلوم الطبيعية» ، عنه لدى الفلاسفة المثاليين. ففي مطلع القرن الحالي كان الكثير من الفلاسفة المثاليين يفهمون «الازمة» على أنها «انهيار العلم»، على انها توقف في تطوره، حتى وتراجع الى الوراء. وبالمقابل، لم ينتبه البعض الى وجود ازمة ما، واكتفوا بالتأكيد على التقدم السريع في العلم. اما تلك الصعوبات، التي حملتها الاكتشافات الفيزيائية الجديدة، فقد اعتبرها هؤلاء ناجمة حصراً عن الطابع غير المألوف، وغير المدروس بما فيه الكفاية، للتصورات الفيزيائية الجديدة، ولذا فإن هذه الازمة لا تحمل أي طابع مبدئي، فلسفي. فالوضعي أ. روي («المصالح»، كما يسميه لينين) لم ير في ذلك الا «ازمة النمو»، ولذا فسوف يتم تجاوزها تلقائياً، في مسيرة التقدم والنمو اللاحق للعلم. واذا تبنينا وجهة النظر هذه كان علينا ان نعتبر مثل تلك الازمات شيئاً عادياً، طبيعياً تماماً، بالنسبة الى العلم، السائر الى الأمام. ومن هنا يلزم، منطقياً، أن هذه الازمات ستظهر في المستقبل أيضاً.

اما نظرة لينين فتختلف جذرياً عن وجهتي النظر هاتين

كلتيهما. للوقوف على آراء لينين حول هذه المسألة، البالغة الأهمية، ينبغي، في المقام الأول، الانتباه الى ان لينين ينظر الى تقدم الفيزياء، والى التحول الثوري الذي أصابها، في ارتباط وثيق بالاستنتاجات الغنوصيولوجية (المعرفية)، التي استخلصت من الاكتشافات الفيزيائية، اي انه يدرس المشكلة في ضوء الارتباط بين الفلسفة وبين العلوم الطبيعية. وهنا لا يكتفي لينين بدراسة الطابع الديالكتيكي للاكتشافات الفيزيائية الجديدة، بل ويوجه اهتمامه الرئيسي نحو الكشف عن تلك النتائج المعرفية - لصالح المادية ام لصالح المثالية - التي سيستخلصها الفيزيائيون، أو الفلاسفة، من هذه الاكتشافات.

إن تحويل وجهة الاهتمام الرئيسية نحو الجانب الغنوصيولوجي للمسائل الفلسفية للعلوم الطبيعية في القرن العشرين (بخلاف القرن التاسع عشر، عندما كان الاهتمام الرئيسي موجهاً للكشف عن ديالكتيك الطبيعة) يعود الى ما أشرنا اليه (في الفصل الأول) من اختلاف جذري في الظرف التاريخي العام، الذي بدأ مع دخول المجتمع الرأسمالي في مرحلة الامبريالية.

ويوضح لينين كيف حدث هذا، ولماذا: لقد بدأ ماركس وانجلس بحثهما الفلسفي في وقت، كانت فيه المادية شبه مسيطرة، بلا منازع، في اوساط المثقفين الطليعيين والدوائر العمالية. ومن هنا كان طبيعياً تماماً ان يوجها اهتمامهما الرئيسي نحو التطوير النظري للمادية، وذلك بالجمع بينها وبين الديالكتيك، وكان بامكانهما الاكتفاء في مجال الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة)، بنقد المادية العامية ـ المبتذلة والميتافيزيقية، مؤكدين، في أثناء ذلك، على ما كان ممثلو أشكال المادية هذه بعيدين كل البعد عنه ـ على الديالكتيك. وحين نتمثل جيداً تلك الظروف التاريخية، التي فيها ظهرت المؤلفات الماركسية آنذاك، يصبح من الجلي تماما لماذا كان ماركس وانجلس «معنيين بالابتعاد عن ابتذال الحقائق الأولية للمادية **أكثر من اهتمامهما بالدفاع** عن هذه الحقائق نفسها» (ص ٢٤١).

لكن في القرن العشرين تغيرت هذه الظروف تغيراً جذرياً. وبهذا الصدد ينتقد لينين دينيه ـ دينيس، لأنه لم يتبين خصائص الظرف التاريخي الجديد. ان عيب مقالة دينيه ـ دينيس يكمن، كما يقول لينين، في «تجاهله للاستنتاجات

المعرفية، التي تستخلص من الفيزياء «الحديثة»، والتي تهمنا بصورة خاصة في الوقت الحاضر» (ص ٢٤٩).

ويرى لينين ان ازمة الفيزياء، أزمة العلوم الطبيعية، تعود الى ذلك التأثير، الذي مارسته المثالية الفلسفية على علوم الطبيعة، تعود الى محاولات المثالية «الاستناد» الى نجاحات العلم، وتمرير تأويل الاكتشافات الفيزيائية بروح الغنوصيولوجيا المثالية. فعلى النقيض تماماً من الرابطة التقليدية بين العلوم الطبيعية وحليفها الأصيل ـ المادية الفلسفية، شهد القرن العشرون محاولات لـ «مد الجسور» بين العلوم الطبيعية وبين عدوها اللدود ـ المثالية الفلسفية. هذه المحاولات، النابعة من الخصوصيات التاريخية لعصر الامبريالية، تشكل، بالضبط، **ماهية** ازمة الفيزياء. ويشير لينين الى استخدام الفلاسفة الرجعيين لهذه الازمة، وتسعيرهم لحدتها، ليخلص الى القول: «وعليه، من وجهة النظر الفلسفية، فان ماهية «ازمة الفيزياء المعاصرة» تكمن في ان الفيزياء القديمة كانت ترى في نظرياتها «معرفة فعلية للعالم المادي»، أي انعكاساً للواقع الموضوعي. اما التيار الجديد في الفيزياء فلا يرى في النظريات سوى رموز،

اشارات، علامات من اجل الممارسة العملية، اي ينبغي وجود الواقع الموضوعي، المستقل عن وعينا والمنعكس فيه.... ان النظرية المادية في المعرفة، التي تبنتها الفيزياء القديمة بصورة لا شعورية، قد أفسحت في المجال للنظرية المثالية واللاأدرية في المعرفة» (ص ٢٥٦). من هنا ينتج «أن أزمة الفيزياء المعاصرة تقوم في انحرافها عن الاعتراف، الصريح والواضح والحازم، بالقيمة الموضوعية لنظرياتها» (ص ٣٠٨).

ذلك هو الجانب الفلسفي، الغنوصيولوجي، لأزمة الفيزياء. أما الجانب الآخر للازمة فيقوم في الانهيار العاصف والجذري للتصورات الفيزيائية السائدة قبلاً، الذي أسفرت عنه الاكتشافات الكبرى في الفيزياء (الألكترون، الراديوم، تحول العناصر، الخ...). وعليه، فإن ماهية «أزمة الفيزياء المعاصرة» تكمن في ان الرجعية الفلسفية قررت استخدام **الثورة**، التي حدثت في العلم، أي في أن **الرجعية** حاولت استغلال **تقدم** المعرفة العلمية، بهدف الرجوع إلى الوراء (نحو المثالية القديمة، التي دحضت منذ أمد بعيد)، مستخدمة الاستنتاجات الغنوصيولوجية، المستخلصة من هذا التقدم،

وذلك عن طريق تزويرها وتحريفها .

ان تحليل لينين للفيزياء ، وللعلوم الطبيعية كلها ، كان منصباً على اثبات هذه الحقيقة. وقد كشف لينين عن هذه العملية المتناقضة ، مستخدماً الديالكتيك الماركسي : إن كلا جانبي أزمة الفيزياء ـ الايجابي والسلبي ، كلا النزعتين ، اللتين تجلتا فيها ، ـ الثورية (بمعنى تقدم الفيزياء نفسها) والرجعية (بمعنى الاستنتاجات المعرفية ، المستخلصة من اكتشافاتها لصالح المثالية) يرصدهما لينين ، ويحللهما ، في ارتباطهما الواحد بالآخر ، يدرسهما كما هما موجودان فعلاً ، على أرضية الواقع ، هذا التناقض في الظاهرة المدروسة ، هذا الطابع « ذو الوجهين » ، انعكس في تحديد أزمة الفيزياء ، الذي يختتم به لينين البند الأول (من الفصل الخامس) ، المكرس لهذه المسألة : « ان جوهر أزمة الفيزياء المعاصرة يقوم في انهيار القوانين القديمة والمبادىء الأساسية ، وفي رفض كل واقع موضوعي ، موجود خارج الوعي ، أي في استبدال المادية بالمثالية واللاأدرية » (ص ٢٥٧) .

هنا يؤكد لينين على كلا الجانبين المتضادين للتناقض

العميق، الذي كشفه في تطور العلم المعاصر: أولاً، انهيار القوانين والمبادىء الأساسية (اي جانب التحول الثوري في الفيزياء)، وثانياً، طرح المادة (الواقع الموضوعي، الموجود خارج الوعي) جانباً، والتخلي عن المادية (ذلك هو جانب التصيدات الفلسفية الرجعية). هذه الموضوعة، التي أوردناها أعلاه، تمثل المفتاح لفهم أزمة الفيزياء، أزمة العلوم الطبيعية.

وتنعكس هذه الموضوعة في عنوان الفصل الخامس، الذي يدعى: «الثورة الاحدث في العلوم الطبيعية والمثالية الفلسفية». هذه الـ «واو»، التي تدل على «ارتباط» الثورة في العلم بالرجعية الفلسفية، تؤكد على لب المشكلة. ان التمعن في التحديد اللينيني، الذي أوردناه أعلاه، لماهية أزمة الفيزياء، يتيح للقارىء امكانية التفهم العميق لمغزى مجمل الفصل الخامس، المكرس لتحليل المسائل الفلسفية لعلوم الطبيعة. وفضلاً عن ذلك، يؤكد لينين على وجود علاقة بين الثورة في العلوم الطبيعية وبين الرجعية الفلسفية، ليبين ان التقدم العلمي في ظروف تاريخية معينة (هنا يدور الحديث عن الامبريالية، وعن المحدودية البرجوازية لتفكير العلماء) يستدعي ويولد

نزعات رجعية في مجال الاستنتاجات الفلسفية من العلم. وعليه، فإن التناقض، المذكور أعلاه، يتجلى بصورة أعمق وأبعد، وأكثر حدة.

يقول لينين: «**ان التوجهات الرجعية تتولد عن تقدم العلم بالذات**» (ص ٣١٠). وللوهلة الأولى، يمكن لهذه الموضوعة ان تتراءى غير مفهومة، بل ونوعاً من المفارقة. وقد يتساءل البعض باستغراب: «كيف يمكن لتقدم العلم، أي للحركة **نحو الأمام**، ان تولد توجهات رجعية، أي حركة **الى الوراء**»؟. في اثناء دراسة «المادية ومذهب نقد التجربة» يجب علينا ان نستوعب جيداً هذه الموضوعة الهامة (لكن غير السهلة!) التي يستند لينين، في تحليلها وشرحها، الى التطبيق الخلاق للديالكتيك الماركسي.

وعلى سبيل المثال، يبين لينين ان الانهيار المفاجىء للنظريات والمفاهيم القديمة (أي الثورة في الفيزياء) يفرض على الفيزيائيين، بقوة خاصة، مبدأ **نسبية** المعارف البشرية. ولو كان الفيزيائيون **يعرفون الديالكتيك،** ولو كان بوسعهم استخدامه بصورة واعية، لكانوا فهموا مبدأ النسبية فهماً

صحيحاً، أي بوصفه جزءاً من الديالكتيك، ولكن بما ان علماء الفيزياء كانوا **جاهلين بالديالكتيك**، فإنهم انجروا، من خلال مبدأ النسبية، إلى المثالية.

وكان الماخيون يبنون محاكمتهم على النحو الآتي: إن كافة الحقائق الفيزيائية الأساسية القديمة، التي كانت تعتبر يقينية، لا ريب فيها، بدت نسبية، غير دقيقة، وبالتالي، ليس هناك، في معارفنا، شيء مطلق، وليست تصوراتنا إلا رموزاً شرطية صرفة، وضعناها من أجل التسهيل. انها لا تعكس لوحة العالم الحقيقية، فالعالم متعذر على المعرفة. ويبين لينين ان «المثاليين الفيزيائيين» والماخيين لا يفقهون شيئاً في النظرية الماركسية في المعرفة. يقول لينين: «اما أن الحقيقة المطلقة تحصل من مجموع حقائق نسبية في سياق تطورها، وأن.... كل حقيقة علمية تحتوي، برغم نسبيتها، على عنصر من الحقيقة المطلقة، ان كافة هذه الموضوعات، البديهية بالنسبة الى كل من أمعن التفكير في كتاب إنجلس «أنتي دوهرينغ»، هي، بالنسبة إلى نظرية «المعاصرة» في المعرفة، كتاب خلف سبعة أبواب» (ص ٣١٢).

ان « المثاليين الفيزيائيين » ينظرون الى عملية المعرفة نظرة ميتافيزيقية. فالمعرفة، في رأيهم، يمكن ان تكون مطلقة فقط، او نسبية فقط. وبالتالي، فانهم لا يعترفون بوجود اية وحدة بين المطلق والنسبي. وبما أن معارفنا ليست مطلقة فانها، كما يقول الماخيون، ليست يقينية، أي لا تعطي لوحة صحيحة عن العالم. لكن من المعروف ان الديالكتيك يبين وحدة الأضداد، وحدة النسبي والمطلق، يبين وجود المطلق في النسبي. ولذا فان أي فهم ميتافيزيقي (غير ديالكتيكي) لنسبية المعرفة سيؤدي، لا محالة، الى المثالية (انظر ص ٣١١). ويوضح لينين هذه الحتمية على مثال ديوهيم، وستالو، وبوانكاريه، والمثاليين « الفيزيائيين » الآخرين. إن نفي الطابع المطلق للمعارف، مع الجهل بالديالكتيك، قاد هؤلاء الى نفي موضوعية المعارف، الى نفي امكانية معرفة العالم، الى المثالية. ويلخص لينين هذه الفكرة في خاتمة الكتاب: « تحت تأثير انهيار النظريات القديمة بفعل الاكتشافات العظمى في السنوات الأخيرة، وتحت تأثير أزمة الفيزياء الحديثة، انزلقت اقلية من الفيزيائيين الجدد، من جراء جهلهم بالديالكتيك، الى المثالية من خلال النسبية »

(ص ٣٦٤). وهكذا فإن **تقدم العلم** قد يؤدي، أحياناً، في ظروف تاريخية معينة (الجهل بالديالكتيك، تعزز نشاط الرجعية الفلسفية) الى **توجهات رجعية في الفلسفة**، منها، مثلاً، محاولات تأويل الطابع المتغير للتصورات العلمية بمعنى نفي القيمة الموضوعية للنظرية الفيزيائية. وهنا تجدر الإشارة الى ان لينين يكاد يعتبر مسألة علاقة النسبية بالديالكتيك الجانب الأهم في تفسير المثالية «الفيزيائية» وأخطاء الماخية.

أما جهل الفيزيائيين بالديالكتيك فيعود، كما يبين لينين، الى أن البيئة الرأسمالية، التي يعيشون فيها، تدفع بالعلماء نحو الفلسفة البرجوازية، بعيداً عن الماركسية، عن الديالكتيك المادي.

وعلى مثال تعاظم دور الرياضيات في الفيزياء يمكن تتبع كيف يمكن لنجاحات العلم، التي تثوّر العلوم الطبيعية، ان تولد نزعات فلسفية رجعية. فإن تزايد دور الرياضيات في الفيزياء، والعلوم الأخرى، ظاهرة تقدمية، تدل على تعمق الفيزياء في سبر أغوار المادة، ذلك أن المفاهيم والطرق الرياضية تساعد على تعميم المعطيات الفيزيائية التجريبية، وتكشف عن الجانب

الكمي للعمليات والقوانين والعلاقات والفيزيائية، وتصوغها تحليلياً أم هندسياً في صورة انشاءات رياضية. لكن الجهل بالديالكتيك قد أدى ببعض العلماء الى الاستنتاج بأن المسألة كلها ترد، هنا، إلى الرياضيات وحدها، وأن الكشف عن الجانب الكمي للظواهر والقوانين المدروسة يستنفد معرفتها.

وفي تحليله لهذه الظاهرة يورد لينين مقتطفات، مطولة نسبياً، من أعمال أ.روي، الذي أفلح، الى حد ما، في رصد تسلسل أفكار الرياضيين، الذين ألفوا النزوع نحو مفاهيم، مغالية أكثر فأكثر في التجريد. ففي أثناء عملية التجريد هذه يتصور هؤلاء الموضوعات الفيزيائية تصوراً منطقياً صرفاً، أي بوصفها موضوعات غير مادية. ومن هنا يأتي التخبط في تصوراتهم: تتلاشى المادة ولا تبقى إلا المعادلات!

ويبين لينين ان الدساتير والقوانين الرياضية، برغم كل طابعها الشامل والمجرد، ليست صحيحة إلا بمقدار ما تعكس، بلغتها الخاصة، خصائص موضوعية معينة للأشياء. فإن العام في الفكر هو تعبير عن العام، الموجود في الأشياء الواقعية. ان «المعادلات» لا تخلق الأشياء (الموضوعات)، وإنما تكشف

فقط عن الوحدة بينها، عن العام فيها، ويقول لينين: «ان وحدة الطبيعة تظهر في «المماثلة المدهشة» للمعادلات التفاضلية، المتعلقة بميادين مختلفة من الظواهر» (ص ٢٩٠).
وإذا كان بالامكان ان نحل، عن طريق نفس المعادلات، مسائل الهيدروديناميك ونظرية الكوامن، وإذا تبين ان ثمة تماثلاً مدهشاً بين نظرية الزوابع في السوائل وبين نظرية الاحتكاك في الغازات وبين النظرية الكهرطيسية، فهذا يعني ان هذه الموضوعات الواقعية تنطوي - كما يشير لينين - على معنى فيزيائي. ومن هنا يأتي بطلان محاولات عزل شكل القانون والعلاقات عن محتواها الفيزيائي، الموضوعي، عزل الجانب الكمي عن الجانب الكيفي، فالشكل لا يوجد بدون المضمون، الذي «يملأه»، لا وجود للكم بدون الكيف. وهذا الفصل بين الشكل والمضمون هو الذي دفع العلماء، من خلال النزعة الميكانيكية، الى مواقع تلك المثالية، التي قادهم اليها مبدأ النسبية في حال الجهل بالديالكتيك. ويقول لينين: «ان النجاح الكبير لعلوم الطبيعة - الاقتراب من عناصر، متجانسة وبسيطة، للمادة، يمكن معالجة قوانين حركتها معالجة رياضية -

يولد نسيان علماء الرياضيات للمادة » (ص ٣١٠).

وبعد أن يحدد لينين ماهية أزمة الفيزياء ينتقل لدراسة بعض جوانب هذه الظاهرة.

٢ ـ من مظاهر أزمة الفيزياء

١ ـ « تلاشي » المادة

ان الصعوبة الأساسية، التي ولدتها أزمة الفيزياء، كانت ما طرحه الكثير من العلماء من **شك في وجود المادة**، والزعم بأن « المادة تلاشت ». ويكرس لينين بنداً خاصاً (البند الثاني) لمعالجة هذه الصعوبة.

لقد ردد الكثير من فيزيائي تلك الأيام عبارات، تقول بأن المادة قد تلاشت. ففي كتاب « تطور الفيزياء » يقول الفيزيائي الفرنسي ل. هولفيغ: « ها هي الذرة تتجرد من المادة... ان المادة تتلاشى ». وزعم الفيزيائي الايطالي أ. ريجه ان النظرية الجديدة تحل الكهرباء محل المادة. ويورد فالينتينوف قول ريجه ليتساءل: « لماذا يسمح أوغسطو ريجه لنفسه بتوجيه مثل هذه الإهانة للمادة المقدسة؟ ربما لأنه أنا وحدي **Solipsit**، مثالي، نقدي برجوازي، احادي تجريبي، أم ما هو أسوأ من ذلك ». (أنظر ص٢٥٨). وقد بدا لفالينتينوف أن ملاحظته هذه

تشكل حجة قوية ضد المادية. فإذا كان الفيزيائيون أنفسهم، وهم الذين يدرسون المادة، يقولون ان المادة قد تلاشت، فكيف يمكن للفلاسفة أن يعترضوا عليهم في ذلك؟!

ويبين لينين ان ذلك التلاشي، الذي يتحدث عنه فالينتينوف مقتفياً أثر الفيزيائيين، لا يمت بصلة الى الفهم الفلسفي للمادة. ان علماء الفيزياء يتحدثون عن ان الذرة، التي كانت تعتبر «اللبنة» الأخيرة في بنيان المادة، قد «تلاشت». وبدلاً منها جاءت «الالكترونات» لتمثل «لبنات» المادة. اذن، لدينا هنا استبدال تصور فيزيائي عن بنية المادة بتصور آخر، أعمق منه. لكن هذا الاستبدال لا يمت، بحد ذاته، بصلة مباشرة الى الحل الفلسفي للمشكلة. ويقول لينين: «ان المادية والمثالية تختلفان في هذا الحل ام ذاك لمسألة **مصدر** معرفتنا، مسألة علاقة المعرفة (و«النفسي» عامة) بالعالم **الفيزيائي**، اما مسألة بنية الذرة، مسألة الذرات والالكترونات، فهي مسألة، تخص هذا «العالم الفيزيائي» وحده» (ص٢٥٩).

ما هو المغزى الحقيقي لعبارة «المادة تتلاشى»؟ يوضح لينين هذه المسألة بقوله: «المادة تتلاشى، هذا يعني ان الذي

يتلاشى هو ذلك الحد، الذي ضمنه كنا نعرف المادة حتى ذلك الحين، وان معرفتنا تتغلغل أعمق فأعمق، وتتلاشى خصائص المادة، التي كانت تبدو لنا سابقاً مطلقة، ثابتة وأولية (الكتامة، العطالة، الكتلة، الخ...)، والتي تبين الآن انها نسبية، مميزة لبعض حالات المادة فقط» (ص ٢٦٠).

إن كافة الاكتشافات «الغريبة»، التي تم التوصل إليها في السنوات الأخيرة، تؤكد صحة المادية الديالكتيكية، التي تلح على الطابع التقريبي، النسبي، لكل معرفة، وعلى انه لا وجود لحواجز مطلقة في الطبيعة. ومن وجهة نظر «العقل السليم» يبدو غريباً، كما يقول لينين، تحول الأثير(★)، الذي لا وزن له، إلى مادة ذات وزن وبالعكس(★★). لكن انتقالات كهذه

(★) يستعمل لينين مصطلح «الاثير» لان فيزيائي تلك الايام كانوا يستخدمونه. ومع تقدم العلم (لا سيا بفضل النظرية النسبية) تخلى العلماء عن هذا المصطلح. وبدلاً منه يستعمل، الان، مصطلح «الحقل الفيزيائي» (الحقل الكهرطيسي، مثلاً). ومن هنا، يجب فهم كلمة «الاثير»، في مواقع عديدة من كتاب لينين (عندما يأخذ على بيرسن أنه «يحذف نهائياً مسألة العلاقة بين الاثير والكهرباء» - ص. ٢٥٩، أم عندما يورد أقوال بولتزمان حول «ثنائية المادة، ذات الوزن، والاثير» - ص. ٢٩١، وقول لينين عن «تحول الاثير، العديم الوزن، إلى مادة ذات وزن، وبالعكس»، ص. ٢٦١)، على أنها تعني الحقل الكهرطيسي.

(★★) في أيامنا يقال: تحول الحقل الكهرطيسي إلى جسم، وبالعكس.

تفسر كاملاً من وجهة نظر الديالكتيك، الذي يؤكد أن لا وجود لحواجز قاطعة في الطبيعة. ومن غير المألوف يبدو قصر فعل القوانين الميكانيكية للحركة على مجال معين من ظواهر الطبيعة، واخضاع الظواهر الكهرطيسية لقوانين أخرى، أكثر عمقاً. أما الديالكتيك فيرى أن الاشكال المختلفة من الحركة، توافقها أشكال مختلفة من الحوامل المادية، ومن الطبيعي، بالتالي، أنها تخضع لقوانين مختلفة من الحركة. ان التعمق في معرفة المادة لا يعني، مطلقاً، تلاشي المادة، لان «الخاصية **الوحيدة** للمادة، التي تقول المادية الفلسفية بها، هي خاصية **كونها واقعاً موضوعياً**، أي أنها توجد خارج وعينا... لأن مفهوم المادة... لا يعني، غنوصيولوجياً، إلا الآتي: «الواقع الموضوعي، الموجود بصورة مستقلة عن الوعي البشري، الذي يعكسه» (انظر ص ٢٦٠، ٢٦١).

إن القول بوجود عناصر أخيرة، ثابتة لا تتغير، هو ضرب من المادية الميتافيزيقية. في نضالهم ضد هذا اللون من المادية ،بنزعته الميكانيكية، انتقل بعض العلماء إلى الصراع ضد المادية عامة. ويقدم لنا لينين وصفاً عميقاً لتطور معرفتنا عن

بنية المادة. بالأمس، كما يقول لينين، لم تكن معرفتنا تتجاوز الذرة، واليوم لا تتجاوزوالالكترون والأثير، لكن هذه الحدود والمراحل كلها تقريبية انها مجرد أطوار في معرفة الطبيعة من قبل العلم الصاعد، «فالالكترون **غير قابل للنضوب** تماماً كالذرة، ان الطبيعة لا نهائية» (ص ٢٦٢).

وقد اثبتت مسيرة العلم اللاحقة صحة نبوءة لينين هذه صحيح أننا، في الوقت الحاضر، لا نزال غير متأكدين تمام التأكيد هل الالكترون، والجسيمات الصغيرة الأخرى، مؤلفة من دقائق أصغر منها، برغم ما تقدمه فرضية «الكوارك» من أساس للاجابة بـ «نعم» على هذه المسألة. لكن، بغض النظر عن ذلك، جاء اكتشاف عشرات الجسيمات «الأولية»، وخصائصها المتنوعة، وتحولاتها من جسيمة إلى أخرى (مثلاً، تحول زوج من الالكترون والبوزيترون إلى فوتونات، وبالعكس ـ تحول الفوتونات، ذات الطاقة الكبيرة إلى زوج من الدقائق: الكترون وبوزيترون) اثباتاً مباشراً لصحة الموضوعة اللينينية في عدم نضوب المادة عمقاً.

وبعد تبيان تهافت المحاكمات اللاعلمية، المثالية، عن تلاشي المادة، ينتقل لينين، في البند الثالث (من الفصل

الخامس)، لنقد مزاعم المثاليين حول امكانية الحركة بدون مادة.

٢ ـ تلازم المادة والحركة. الطاقوية.

ففي البند الثالث ـ «هل تعقل الحركة بدون مادة»؟ ـ يكشف لينين عن ارتباط الفلسفة المثالية بفصل المادة عن الحركة. فان المثاليين لا ينكرون، أبداً، أن العالم حركة، لكنهم يفهمون على أنها حركة الافكار والتصورات والأحاسيس البشرية.

ويتتبع لينين العلاقة بين مسألة حركة المادة وبين المسألة الفلسفية الأساسية. فان القول بأن الحركة توجد بدون مادة هو كالقول بأن المادة تلاشت: انه تعبير عن الطابع المثالي للنظرية، التي تعزل الحركة عن المادة. كذلك يتصل عزل الحركة عن المادة بالزعم المثالي حول عدم ارتباط الفكر بالمادة.

ويطرح لينين عدداً من الأسئلة، القاتلة بالنسبة إلى الماخيين الروس. إذا كانت المادة تتلاشى، وتبقى الحركة وحدها، فماذا يحل بالفكر؟ هناك جوابان: الفكر تلاشى مع المادة، أو بقي الفكر لكن بدون مادة، وإذا كانت الأفكار والتصورات

والأحاسيس تختفي مع المادة (ومع الدماغ المادي والجملة العصبية) فهذا معناه، كما يقول لينين، إن الوعي كله يتلاشى، بما في ذلك محاكمات المثاليين، «باعتبارها نموذجاً لـ «الفكر» (أو الحماقة)!» (ص ٢٦٧). وإذا تم التسليم بأن الأفكار والتصورات والأحاسيس ستبقى بعد تلاشي المادة يتوجب، عندئذ، الانتقال علانية إلى مواقع المثالية الفلسفية، التي تقول بامكانية،وجود الروح بدون مادة، أي بأولوية الروح: «المهم هو أن محاولة **تصور** الحركة بدون مادة تهرب **الفكر**، المفصول عن المادة، وتلك هي المثالية الفلسفية» (ص ٢٦٧، ٢٦٨).

وبعدها ينتقل لينين لدراسة الآراء الفلسفية للعالم الألماني أوستوالد، الذي عرفت نظريته بـ «الطاقوية» **Energism**. اقتراح أوستوالد «التخلص من تعارض» المادة والروح بإرجاعهما إلى مبدأ **ثالث**، هو الطاقة. وأعلن أن الهدف من هذه العملية هو «إقامة النظرة إلى العالم على مادة **Matérial** طاقوية صرفة، دونما استخدام لمفهوم المادة **Matter**». ومن هنا جاءت مناداته **بحركة دون حامل مادي**، دونما مادة. وهو

يتساءل بهذا الصدد: « هل يجب أن تكون الطبيعة مؤلفة من موضوع ومحمول؟ » (انظر ص ٢٧٠). ان الموضوع، أي وجود الشيء المتحرك، ليس من الضروري، عند أوستوالد، أن يكون في الطبيعة. الضروري هو وجود « المحمول »، أي حركة ما. ويبين لينين أن محاكمات أوستوالد هي ضرب من السفسطة. في الطبيعة هناك أشياء، موجودة في حركة. ان أحداً لم يفرض على الطبيعة هذا، وإنما ذلك خاصية موضوعية لها. وإذا أردنا أن نحاكم بصورة صحيحة كان « لزاماً » علينا الانطلاق مما هو موجود واقعياً في العالم. في الفكر البشري يجب ان يكون موجوداً ما هو موجود في الطبيعة. وفي الطبيعة لا وجود للحركة بدون مادة. وعندما نتحدث عن الحركة فليس لنا إلا أن نقول ما الذي يتحرك: الالكترونات، أو الأثير، إلخ...، أي ليس بوسعنا إلا إيراد « الموضوع » و « المحمول » معاً.

الروح والمادة، وكل ما في العالم، هي، عند أوستوالد ضروب من الطاقة. حتى عمليات ذهننا هي أيضاً عمليات طاقوية: الوعي « الطاقوي » يخلق العالم الطاقوي. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أن قول أوستوالد هذا هو مثالية صرفة: ليس

الوعي انعكاساً لخواص العالم الخارجي، بل العالم الخارجي انعكاس لخواص الوعي.

لكن أوستوالد لم يكن ـ لحسن الحظ ـ! منسجماً في نظراته المثالية، بل رجع، أحياناً، إلى المادية في فهمه للطاقة على انها خاصية للأشياء الواقعية. وقد كان هذا سبباً في نقد الماخي بغدانوف له، إذ كان بغدانوف يرى ان الطاقة «رمز محض»، علامة، وليست واقعاً، ليست خاصة للمادة.

وفي تلخيصه لنقد «الطاقوية» يشير لينين، مرة أخرى، إلى ارتباط المثالية «الفلسفية» بالثورة في علوم الطبيعة. ان اكتشاف أشكال جديدة لحركة المادة، لم تكن معروفة سابقاً (في الحالة المعنية ـ اكتشاف أن الذرة تتألف من دقائق، لها طاقة معينة)، هو مصدر تلك المحاولات لتصور المادة بدون حركة. ان فلسفة أوستوالد «الطاقوية» تعبر، تحت ستار مصطلحات «جديدة»، عن الخط القديم للفلسفة المثالية.

مصير الطاقوية

ذكرنا اعلاه ان ماخ لم يكن «منسجماً»، فقد كان

يتنازعه، إلى جانب المثالية، ميل قوي نحو المادية، دفعه، في نهاية المطاف، إلى الاعتراف بهزيمته في الصراع ضد المادية والنظرية الذرية. هذا التناقض في طاقوية أوستوالد يؤكده الماخي كراوس، الذي يورد لينين تقييمه لآراء أوستوالد. ويقول كراوس: «إن المادية والطاقوية ينتسبان، بلا ريب، إلى نفس المقولة»... «إن المادية لا تقدم لنا إلا القليل عندما تقول لنا ان كل شيء مادة، ان الاجسام مادة، وإن الفكر ليس إلا وظيفة للمادة، أما طاقوية البروفيسور أوستوالد فليست أحسن حالاً، حين تقول لنا إن المادة هي طاقة، وإن الروح ليست سوى عامل **Factor** للطاقة» (أنظر ص ٢٧٣).

ويقول بغدانوف الشيء نفسه عن طاقوية أوستوالد: «عندما نتصور الطاقة بمثابة الجوهر، فإن هذا ليس إلا المادية القديمة، مطروحة منها الذرات المطلقة، مادية، معدلة بمعنى القول باستمرارية الموجودات» (انظر ص ٢٧٢- ٢٧٣).

ولكن لكي يتخلى أوستوالد عن طاقويته كان لا بد من دفع قوي من جهة النجاحات العاصفة لعلوم الطبيعة نفسها، هذه العلوم، التي كان تطورها يدفع، على الدوام، نحو المادية. وقد

حدث هذا مع أوستوالد أيضاً : إن الاكتشافات الفيزيائية والفيزيائية ـ الكيميائية في أوائل القرن الحالي كانت تبرهن، أكثر فأكثر، على أن المادة منفصلة Discrete وعلى أن الاتجاهات، المعادية للذرية، لا تقوم على أساس مكين. هذه الوقائع، وما أشرنا إليه أعلاه من نزعة مادية قوية في طاقوية أوستوالد، أجبرت أوستوالد على الاعلان (في مقدمته للطبعة الرابعة من مؤلفه «أسس الكيمياء العامة»، ليبزغ، ١٩٠٨) عن تهافت طاقويته، وعن هزيمته في المعركة مع النظرية الذرية ـ الجزيئية (★).

لكن الدرس، الذي تعلمه أوستوالد من التاريخ، لم يتعلمه هواة الموضة الرجعية، فمع تطور الفيزياء النووية والنجاحات العملية في ترويض الطاقة النووية واستخدامها في الاربعينات والخمسينات، ظهرت، من جديد، نظريات، قريبة من «طاقوية» أوستوالد القديمة. هذا التيار، الذي ظهر في البلدان الغربية، يمكن تسميته بـ «الطاقوية الجديدة».

ان أنصار «الطاقوية الجديدة» يستخدمون، في دعمهم

(★) لم يعرف لينين، للاسف، باعلان اوستوالد هذا.

للآراء اللاعلمية والمثالية، القانون، الذي استخلصه انشتين من النظرية النسبية الخاصة، والذي يربط بين الكتلة والطاقة. هذا القانون يكتب على الشكل التالي:

$E = mc^2$ حيث E ـ كامل الطاقة الداخلية، m الكتلة، C^2 ـ ربع سرعة الضوء.

هذا القانون يبين وجود علاقة كمية ثابتة بين الطاقة وبين الكتلة(★). وليس ثمة أساس للقول إن الكتلة (ناهيك عن المادة)! تتحول، هنا، إلى طاقة، وهو ما يحاول انصار «الطاقوية الجديدة» إيهامنا به. كما يسعى هؤلاء لتصوير التغيرات التي تطرأ على كتلة نواة الذرة («نقص الكتلة»)، دليلاً على أن الكتلة (حتى والمادة)! «تتلاشى»، وتتحول إلى طاقة.

(★) نلفت الانتباه إلى أن الفيزياء الحديثة تقول بنوعين من الكتلة، يمكن أن يتحولا أحدهما إلى الاخر: كتلة الحركة وكتلة السكون (الكتلة الذاتية). والكتلة «الالكتروديناميكية» (الكهرطيسية)، التي كانت تستخدم ايام لينين، هي حالة خاصة من «كتلة الحركة». وعليه، عندما يتحدث بوانكاريه، مثلاً، عن اختفاء كتلة الالكترون فان هذا يعني التصور القديم عن الكتلة (كتلة السكون)، وليس الكتلة عموماً.

ان المغزى الحقيقي لقانون انشتين، ولظاهرة « نقص الكتلة » ، يكمن في أن المادة والحركة لا تنفصلان إحداهما عن الأخرى ، وان تجلياتهما الفيزيائية على شكل كتلة وطاقة لا تنفصلان أيضاً . ولذا فإنه عندما تنطلق كمية كبيرة من « الطاقة الذرية » نتيجة للتفاعلات النووية ، تذهب معها كمية موافقة من الكتلة ، مما يسبب « نقص الكتلة » .

إن قانون انشتين يجب الا يفهم على أنه قانون تعادل الطاقة والكتلة ، أو قانون ، يتم بموجبه « تحول » الكتلة إلى طاقة (كما بزعم « الطاقويون الجدد ») ، بل ينبغي النظر إليه على أنه قانون ، يبين عدم انفصام الكتلة والطاقة وارتباطهما الكمي . ان تفسيرا كهذا يتوافق تماماً مع الديالكتيك المادي ، ولا سيما موضوعته حول الترابط ، الذي لا ينفصم ، بين المادة والحركة .

★ ★ ★

في أثناء دراسة « المادية ومذهب نقد التجربة » لا بد من معرفة **الفرق الهام بين موقف المثالية من العلوم الطبيعية في القرن الماضي وبين موقفها منها في القرن الحالي** . في القرن التاسع

عشر كانت المثالية تستخدم، على نطاق واسع، الميتافيزيقا، المميزة للمادية القديمة، أملاً في الاعتماد عليها لدحض المادية. ولم يكن هذا بالصعب. فالجمود، واحادية الجانب، و « الاستقامة » الميتافيزيقية، تقود، في نهاية المطاف، إلى المثالية. وفضلاً عن ذلك، فإن محدودية النزعة الميكانيكية وقصورها كانت حجة، استخدمها المثاليون لصالح الزعم بتهافت المادية.

من ذلك، مثلاً، ان تعذر ما أعلنه أنصار الميكانيكية من « رد »الاشكال العليا للحركة إلى أشكال دنيا، وتغطية الميكانيك لكافة ظواهر الطبيعة، قد استخدم أساساً ومصدراً غنوصيولوجياً، في استخلاص نتائج فلسفية مثالية. وبين هذه النتائج كان زعم أنصار « المذهب الحيوي » **Vitalism** بوجود « قوة حيوية » غيبية، هي الحامل لكافة الظواهر البيولوجية، وبينها أيضاً يأتي الزعم اللاأدري بأن الوقوف على ماهية الحياة متعذر أبداً.

وقد حدث الأمر ذاته في علم النفس أيضاً، حيث كانت المثالية واللاأدرية تتمتع بمواقع راسخة، لم تهدد إلا في فترة

متأخرة، بعد نجاحات الاتجاه المادي في الفيزيولوجيا والبسيكولوجيا، الذي تزعمه سيتشينوف وبافلوف.

وفي ميدان الكيمياء كان تعذر الكشف، في النصف الأول من القرن الماضي، عن البنية الداخلية للمادة (بنية جزيئاتها أو، بعبارة أخرى، التوضع المتبادل للذرات في الجزيء) قد أدى، في ظل سيطرة النزعة الميكانيكية القائلة بـ «مادة بسيطة، أولية»، إلى اضفاء طابع مطلق على هذه الحقيقة، وتفسيرها بروح اللاأدرية. فقد زعم بعض الكيميائيين أن التنظيم الداخلي للمادة متعذر على المعرفة، في حين قال آخرون بأن المادة، عموماً، لا تملك أية بنية ذرية. وهنا، مرة أخرى، جاءت نجاحات العلم، التي انعكست في وضع بوتليروف للنظرية المادية في بنية المركبات العضوية، لتوجه ضربة قاصمة للتصيدات اللاأدرية لدى بعض الكيميائيين.

وكانت نظرية «الموت الحراري للكون» الرجعية، والمثالية في جوهرها، نتيجة للمبالغة الميتافيزيقية في تقييم المبدأ الثاني لعلم الترموديناميك. وقد تجلى هذا، لا في إعلان المبدأ المذكور قانوناً مطلقاً للطبيعة (مع أنه مجرد قانون نسبي)، فحسب، بل

وفي تعميمه على الكون كله ، رغم أنه يفترض ، في حقيقة الأمر ، منظومات (جمل) مطلقة بوسعها الوصول إلى حالة التوازن . وهنا أيضاً جاءت نجاحات العلوم الطبيعية ، لا سيما المفهوم السكوني للانتروبيا ، الذي طرحه بولتزمان ، لتطيح بالفرضية المثالية عن « موت حراري للكون » ، ولترسخ النظرة المادية إلى العمليات الطاقوية التي تتم خارج نطاق جزء محصور من البنيان الكوني . كذلك أكد العلم صحة الموضوعة المادية عن حفظ الحركة في العالم كله ، مما نسف الفرضية المذكورة ، لانها لا تؤدي إلى فكرة « نهاية » العالم ، فحسب ، بل وإلى القول بوجود « بداية » له ، وما يترتب على ذلك من زعم أن « الساعة الكونية » يجب أن تربط على نحو ما ، أي أن الحركة يجب أن تكون مخلوقة من عدم .

كذلك حاولت المثالية التشبث بمذهب داروين . أما النواحي ، التي تشبثت بها ، فليست نظرية تطور الطبيعة العضوية ، ولا نظرية الأصل الطبيعي (وليس الالهي) للانسان ، وانما تمسكت بموضوعات ، غريبة تماماً عن جوهر الداروينية . لقد حاول أنصار الفلسفة الرجعية استخدام العلم (الداروينية ،

في الحالـة المعنيـة) لمحـو الفـارق الكيفـي بين « الاجتماعـي » و « البيولوجي » . فإن الاستبدال الميتافيزيقـي ، الميكـانيكـي ، للمفاهيم الاجتماعية بمفاهيم بيولوجيـة (مثلاً ، مفهـوم الصراع الطبقي ، الذي يجري في المجتمع ، بمفهـوم الصراع مـن أجـل البقاء ، الذي يتم في الطبيعة الحية) ، قد أدى إلى تشويه فظ ، ذي طابع مثالي وميتافيزيقي ، لا لنظرية المجتمـع ، فحسـب ، بـل وللداروينية نفسها .

وهكذا نرى ان المثالية في القرن التاسع عشر لم تحاول أن تستخدم لصالحها ، أي بهدف الصراع ضـد الماديـة ، انجازات علوم الطبيعة ونجاحاتها ، بل على العكس ، كانت تسعى إلى التصيد على النواقص والثغرات والصعوبات في تطور المعرفة العلمية ، وكانت تحاول التشبث بالجوانب المتخلفة ، الضعيفة والخاطئة ، في آراء العلماء ، وتعطي تأويلاً مثالياً للاكتشافات ، التي يتوصل إليها هؤلاء العلماء . أما الانجازات الفعلية للعلوم الطبيعية فإن مثاليي القرن التاسع عشر وقفوا ، في معظمهم ، ضدها ، لان هذه الانجازات كانت تقدم ، أكثر فأكثر ، دعائم جديدة للمادية ، وكان الماديون يتسلحون بها فوراً . وفي ضوء

هذا، نجد المثاليين يشنون هجوماً مسعوراً ضد المذهب الذري في الكيمياء في أوائل القرن التاسع عشر، وضد النظرية الجزيئية ـ الحركية، وضد قانون مينديلييف الدوري، وضد نظرية داروين في التطور، لا سيما ما يخص منها أصل الانسان.

وعلى تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين غير المثاليون تكتيكهم في الصراع ضد المادية في ميدان العلوم الطبيعة: لقد عملوا على استخدام لا نقاط الضعف في العلم، أو المصاعب التي تعترض مسيرته، فحسب، بل وآخر انجازاته، التي لم يفلح الماديون في استيعابها إلى ذلك الحين. وهذه الاكتشافات الاحدث في علوم الطبيعة، لا سيما في الفيزياء، هي ما سعى المثاليون إلى تحويلها إلى سلاح **ضد المادية**، رغم أن انجازات العلم كانت تبين، مرة بعد أخرى، **صحة المادية**.

ومن هنا نجد لينين لا يربط أزمة الفيزياء، أزمة العلوم الطبيعية بتأخر (ولا بـ «توقف» مزعوم) في تطور العلم، بل يربطها بالتقدم العاصف لهذه العلوم، بالتحول الجذري، الذي أصابها بعد الاكتشافات الجديدة، ان ازمة الفيزياء، التي يتحدث عنها لينين، لم تنشأ عن أن المثاليين كانوا

يستخدمون، لاغراضهم الخاصة، اخفاقات التفسير العلمي لظواهر الطبيعة، أم محدودية التصورات القديمة، أم اخطاء الأبحاث التجريبية. على العكس تماماً، تشبث المثاليون لا بالجوانب الضعيفة من العلم، لا بموضوعاته الشائخة، فحسب، بل وبآخر الاكتشافات العلمية، وفي المقام الأول ـ تلك الاكتشافات، التي لم تكن قد لقيت، بعد، تفسيرها النظري وتعميمها الفلسفي من مواقع المادية، لكنها تفتح آفاقاً واسعة للتطور العلمي اللاحق.

إن خصوصية المثالية المعاصرة، التي تحاول النفاد إلى العلوم الطبيعية، تقوم في أن أنصارها لا يتطفلون على مصاعب تقدم العلم فحسب، بل، وبدرجة أكبر، ـ على نجاحاته، ويصورون أراءهم «فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة»، «فلسفة العلوم الطبيعية في القرن العشرين»، «الفلسفة الاحدث للعلوم الطبيعية»، إلخ...

وقد أشار لينين إلى أن مسيرة العلم ستتجاوز أزمة الفيزياء، وما يرتبط بها من مثالية «فيزيائية»: «إن الانحراف نحو الفلسفة الرجعية... هو انعطاف موقت، مرحلة مرضية عابرة

في تاريخ العلم، وعكة من وعكات النمو ناجمة، بالدرجة الأولى، عن **الانهيار السريع** للمفاهيم القديمة المقررة» (ص ٣٠٧).

ومن حقيقة أن الانهيار السريع في المفاهيم والنظريات العلمية لا يقود حتماً إلى المثالية إلا في ظروف تاريخية معينة، لا لا سيما في حال جهل العلماء بالديالكتيك الماركسي، نخلص إلى نتيجتين: أولاً، إن أزمة الفيزياء المعاصرة تحمل طابعاً **مؤقتاً، عابراً**، وانه مع تغير الظروف الحالية، التي تحول بين علماء البلدان الرأسمالية وبين امتلاك ناصية الديالكتيك المادي، فان «وعكة النمو» هذه يجب ان تزول. ثانياً، ان **المخرج من الأزمة** يقوم في استبدال الشكل القديم من المادية (التي كانت مسيطرة في وعي علماء الطبيعة حتى أواخر القرن الماضي تقريباً، وظلت، أحياناً، مسيطرة حتى الوقت الحاضر أيضاً على شكل مادية ميتافيزيقية، ميكانيكية) بشكل جديد، أرفع، يتطابق مع الطبيعة نفسها، وبالتالي ـ مع المضمون الموضوعي للاكتشافات العلمية المعاصرة. وهذا الشكل الأرفع هو المادية المعاصرة، المادية الديالكتيكية. بهذا الصدد يورد لينين نقد انجلس لآراء الماديين القدامى «الميكانيكية»، ويشير إلى «أن

الاخفاق في فهم كلمات انجلس هذه، قد جعل بعض الناس يتردون، من خلال الفيزياء الحديثة، إلى أحضان المثالية » (ص ٢٣٨). أما السبيل إلى الخروج من حبائل المثالية، إلى تجاوز أزمة الفيزياء المعاصرة، فهو امتلاك ناصية الديالكتيك المادي، الذي يطرد من العلم كل أنواع الميتافيزيقا، بما في ذلك النزعة الميكانيكية. وقد تنبأ لينين بأن « الروح المادية الأصيلة للفيزياء، وللعلوم الطبيعية المعاصرة كلها، ستخرج منتصرة من كافة الازمات، شريطة استبدال المادية الميتافيزيقية بالمادية الديالكتيكية » (ص ٣٠٨).

وقد تحققت نبوءة لينين هذه إلى حد كبير: في البلدان الاشتراكية، حيث تسيطر المادية الديالكتيكية في الفلسفة، تمَّ، منذ أمد بعيد، تجاوز أزمة العلوم الطبيعية، وترسخت في الفيزياء، « روحها المادية الأصيلة ».

٤ ـ المثالية «الفيزيائية»، ماهيتها وجذورها الاجتماعية والمعرفية

بأزمة الفيزياء المعاصرة يرتبط مفهوم المثالية « **الفيزيائية** »،

التي يكرس لها لينين البند الأخير من الفصل الخامس.

ويشير لينين إلى ان لمفهوم « المثالية **الفيزيائية** » « وقعاً غريباً جداً على الأذن » (ص ٣٠٦). فان الفيزياء تدرس خواص المادة وبنيتها، وأشكال وجودها، ولذا فإنها مادية بطبيعتها. أما المثالية فانها تنفي المادة كواقع موضوعي، لتعلن الأشياء كلها جملة من الأحاسيس، أو تنظر إلى المادة وقوانينها على أنها من إبداع « الله » أو « الروح المطلق »، إلخ... وعليه، لا يمكن الحديث عن جمع، أو توفيق، بين الفيزياء وبين المثالية. إن جمعاً كهذا هو كالجمع بين العلم وبين الدين، بين الإيمان بالمعجزات الالهية والقوى الخارقة وبين انكار أية معجزات.

وفي البداية، تجدر الاشارة إلى أن لقب المثالية « الفيزيائية » لا يصح اطلاقه على فيزيائي، يطرح، في معالجته لمسائل خارجة عن نطاق علمه، افكاراً مثالية أم دينية. فان فيزيائياً كهذا يمكن أن يكون مادياً كل المادية في ميدان تخصصه، أما محاكماته حول الله، أو تعذر معرفة العالم، فقد تكون مجرد « شوائب » غريبة في آرائه المادية الأساسية. ويقدم لنا تاريخ العلم أمثلة كثيرة على علماء ماديين، انطوت نزعتهم المادية

الأصلية على « شوائب » كهذه. ففي معرض حديثه عن العالم النمسوي المادي بولتزمان، الذي كان يناضل ضد الماخية، يقول لينين: « كان بولتزمان يخشى، طبعاً، أن يسمي نفسه مادياً، حتى ويستدرك بأنه لا يقف، إطلاقاً، ضد وجود الله » (ص ٣٠٤). ومع ذلك، فان فيزيائياً، مثل بولتزمان، أم أي فيزيائي آخر، يعلن، خلافاً لماديته العفوية، بأنه يؤمن بالله، أو بقوة غيبية أخرى، بـ « عقل كوني »، إلخ...، لا يمكن، استناداً إلى هذا **وحده**، ادراجه ضمن المثاليين « الفيزيائيين ».

إن المثالية « الفيزيائية »، كما يفهمها لينين، هي ذاك التيار، الذي يسعى إلى طرد المادية **من الفيزياء نفسها**، من العلوم الطبيعية، واستبدالها **هنا** بالمثالية واللاأدرية، وعليه، فان المقصود هو تأويل الاكتشافات الفيزيائية تأويلاً مثالياً ولا أدرياً، والسعي إلى طرد مفاهيم، مثل المادية ودقائقها، من الفيزياء، واستبدالها بمفاهيم أخرى (بمفهوم الطاقة « الخالصة »، مثلاً).

وفي ضوء هذا يتضح أن المثالية « الفيزيائية » تيار، انصاره هم الحملة الاحياء لازمة الفيزياء، وناقلوها، وان جوهر المثالية

« الفيزيائية » هو محاولة إقامة « ارتباط » بين المثالية وبين الفيزياء ، استناداً إلى الانهيار السريع في المفاهيم العلمية ، أي إلى الثورة في العلوم الطبيعية . وبهذا الصدد يشير لينين إلى « أن ارتباط المثالية « الفيزيائية » المعاصرة بأزمة الفيزياء المعاصرة معترف به بصورة عامة » (ص ٣٠٧) .

وعند قراءة « المادية ومذهب نقد التجربة » يمكن أن تلوح المفارقة الآتية : **في بعض الأمكنة يؤكد لينين على الارتباط بين الفيزياء الحديثة وبين المثالية الفيزيائية ، وفي أمكنة أخرى يبدو وكأنه سيشكك في وجود مثل هذا الارتباط أو حتى ينفيه؟!** لكن لا وجود ، في الحقيقة ، لمثل هذا التناقض . علينا فقط التعمق في المعنى ، الذي يضمنه لينين لكلمة « ارتباط » (« رابطة ») . ففي بعض الحالات ، يدور الحديث عن الارتباط بين الماخية وبين العلوم الطبيعية بمعنى محاولات المثاليين استخدام معطيات العلم بهدف « دحض » المادية ، و « اثبات » صحة المثالية . وفي حالات كهذه يؤكد لينين على وجود الارتباط المذكور ، وعدم السماح بتجاهله . وفي حالات أخرى ، يقصد الماخيون بـ « الارتباط » بالعلوم الطبيعية ما يزعمونه من أن المعطيات

العلمية تثبت صحة المثالية، و « خطل المادية ». وفي حالات كهذه، ينفي لينين نفياً قاطعاً وجود « ارتباط » **بهذا المعنى**. وصحيح أن الماخية مرتبطة بالفيزياء الجديدة، لكن الماخيين يؤولون هذا الارتباط تأويلاً خاطئاً تماماً. فان الأفكار الماخية لا تنبع من الاكتشافات الفيزيائية، وإنما تشوه هذه الاكتشافات لصالح المثالية. ومن البهتان الفاضح ما يروج له بغدانوف ويوشكيفتش وفالينتينوف واضرابهم من أن فلسفة ماخ هي « فلسفة العلوم الطبيعية في القرن العشرين »، إلخ... ويدحض لينين هذه المزاعم، ليبين، أولاً، ان الماخية ترتبط، فكرياً، **بمدرسة واحدة**، في ميدان **وحيد** من العلوم الطبيعية (أي بمدرسة واحدة من الفيزيائيين)، ثانياً، ان ما يربط الماخية بهذه المدرسة ليس إلا وحدة النظرات المثالية، لا سيما نفي الطرفين للواقع الموضوعي. وإذا تعمقنا في دراسة نظريات الفيزيائيين نجد أن « مذهب » ماخ في العناصر، أو « مذهب » افيناريوس في « التوافق المبدئي »، لم يكن معروفاً حتى لكثير من الفيزيائيين، بما في ذلك « الفيزيائيين ـ المثاليين »، مثل الفرنسي بوانكاريه، والبلجيكي ديوهيم، والانكليزي بيرسون.

ولذا فان الفلسفة الماخية لا تمثل حتى « الفيزيائيين ـ المثاليين »، ناهيك عن العلوم الطبيعية المعاصرة ككل!.

وفي أثناء دراسة تحليل لينين للمثالية « الفيزيائية »، ولماهية أزمة الفيزياء المعاصرة، والأسباب، التي ولدت هذه الظواهر المرضية، والشروط، التي ساعدت على نشوئها وانتشارها، يجب الانتباه إلى أن لينين يميز بين نوعين من الأسباب: عميقة (**اجتماعية**)، تضرب جذورها في الظرف الاجتماعي ـ السياسي، المرتبط بانتقال الرأسمالية إلى مرحلة الامبريالية، وقريبة (**غنوصيولوجية**)، تحمل طابعاً معرفياً، وتعود إلى عملية تطور المعرفة العلمية، تطور الفيزياء نفسها.

وفي ما يخص أسباب النوع الأول يشير لينين إلى أن مسألة الاستنتاجات الغنوصيولوجية من الفيزياء الاحدث تطرح وتناقش من وجهات نظر مختلفة في الأدبيات الانكليزية والألمانية والفرنسية (ويكرس لذلك البنود ٤ ـ ٦ من الفصل الخامس). ويقول لينين: « مما لا شك فيه أن أمامنا تياراً فكرياً دولياً، لا يتوقف على مذهب فلسفي معين، بل هو نتيجة أسباب عامة، خارجة عن نطاق الفلسفة » (ص ٣٠٤). ومن

الواضح ان المقصود بالأسباب العامة، هنا، هو تلك الأسباب، ذات الطابع الاجتماعي ـ السياسي، التي زادت من حدة الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية في عصر الامبريالية الذي كان قد بدأ منذ فترة قصيرة، والتي انعكست على الصراع الايديولوجي، بما في ذلك الفلسفي، في كافة البلدان الرأسمالية.

ويبين لينين الطابع العالمي لهذا التيار بوقائع، تشير إلى تجليه في مختلف البلدان. ويكرس لينين بنوداً خاصة لإنكلترا، وألمانيا، وفرنسا، كما يدرس بعض ممثلي هذا التيار من الفلاسفة وعلماء الطبيعة من بلدان أخرى.

ومن بين أسباب النوع الثاني يبرز لينين اثنين (تحدثنا عنهما في أثناء تحليل العوامل، التي كانت وراء أزمة الفيزياء المعاصرة): **اكتساب الفيزياء طابعاً رياضياً، ومبدأ النسبية،** اللذان يؤديان (في حال الجهل بالديالكتيك) إلى المثالية. فالأول يؤدي إلى تقييم خاطىء لدور الرياضيات في الفيزياء، إلى القول بأن المعادلات تحل محل الأشياء والعلاقات والعمليات المادية، أما الأشياء والعلاقات والعمليات نفسها فتختفي، لا

من حقل نظر الباحث، فحسب، بل ومن الواقع أيضاً. وفي الظروف نفسها يؤدي الثاني (مبدأ النسبية) إلى انكار الحقيقة الموضوعية، إلى انكار أي شيء مطلق (على شكل حبات، تتجمع منها الحقيقة المطلقة) في المعرفة البشرية، ويؤدي بالتالي، إلى الذاتية الخالصة، إلى المثالية الذاتية.

إذن، جاء ظهور مدرسة المثالية «الفيزيائية» دليلاً على الطابع المتناقض، التناحري، لتطور الفيزياء في البلدان الرأسمالية. وهذا التناحر، الذي لا يعرف الهوادة، يتجلى في التناقض بين الثورة في علوم الطبيعة وبين محاولات المثاليين لاستخدام هذه الثورة لخدمة أغراض الرجعية الفلسفية، في التناقض بين الفيزياء، المستندة إلى المادية، والتي تمثل، بدورها، حجز الزاوية في الأساس العلمي ـ الطبيعي للمادية المعاصرة، وبين المثالية، المتناقضة جذرياً مع الأساس الفلسفي التقليدي للفيزياء، وللعلوم الطبيعية كلها.

ويقارن لينين بين إثبات الاكتشافات الحديثة لصحة المادية الديالكتيكية وبين الولادات: «الولادة مؤلمة. وإلى جانب

الكائن الحي ، الأهل للحياة ، تعطي ، لا محالة ، بعض المنتجات الميتة ، بعض الفضلات ، التي يجب إرسالها إلى مجمع القاذورات . وبين هذه الفضلات تأتي كل المثالية الفيزيائية » (ص ٣١٥ ـ ٣١٦) .

وأخيراً ، في ما يخص العلاقة بين **الثورة** في العلوم الطبيعية وبين **الأزمة** فيها ، تجدر الاشارة ، **أولاً** ، إلى أن أزمة الفيزياء ، التي يعالجها لينين في كتابه ، لم يكن لها أن تظهر لولا أن الثورة ، التي حدثت في الفيزياء ، قد طرحت إلى الواجهة مسائل غنوصيولوجية جذرية . وهنا يشير لينين إلى « المسائل الفلسفية القديمة » ، التي طرحها اكتشاف أشكال جديدة من المادة وحركتها ، وانهيار المفاهيم الفيزيائية القديمة (ص ٣٥٣) . **ثانياً** ، إلى أن الثورة أمر طبيعي في تطور العلم والمعرفة العلمية ، ظاهرة عافية فيها ، كانت ، وستبقى في المستقبل ، أما أزمة العلوم (استخدام المثاليين للثورة بهدف خدمة الرجعية الفلسفية) فإنها ترتبط بالواقع التاريخي الملموس (مصالح الطبقات الرجعية ، لا سيما في عصر الامبريالية) ، وستزول مع الغاء الاستغلال الطبقي ، وبناء المجتمع الاشتراكي .

٥ ـ استمرار الثورة في علوم الطبيعة، والمثالية «الفيزيائية» المعاصرة

شهدت الفترة، التي انقضت بعد صدور « المادية ومذهب نقد التجربة »، اكتشافات جديدة ضخمة في كافة ميادين المعرفة البشرية. فان الثورة الاحدث لا تشمل، الآن، الفيزياء، فحسب، بل وامتدت إلى الكيمياء والبيولوجيا وعلم الفلك والجيولوجيا وميادين أخرى. ونتيجة للظروف الاجتماعية المعروفة في البلدان الرأسمالية تترافق هذه الثورة، كما قبل سبعين عاماً، بمحاولات لاستخدام الاكتشافات الجديدة لصالح المثالية، أي ما زالت أزمة الفيزياء، والمثالية « الفيزيائية » قائمة.

ومن الطبيعي أن أزمة الفيزياء (والمثالية « الفيزيائية ») المعاصرة تختلف، في نواح كثيرة، عنها في الفترة، التي عالجها لينين في مؤلفه. لقد **تغير**، في المقام الأول، **مدى أزمة الفيزياء ونطاقها**. ففي البلدان الاشتراكية لم يعد هناك أساس اجتماعي لها، هنا استؤصلت الجذور الاجتماعية لكل مثالية. فإن علماء

البلدان الاشتراكية يستندون، في ابحاثهم، إلى الفلسفة الصحيحة الوحيدة، إلى المادية الديالكتيكية.

كذلك تقلص نطاق أزمة الفيزياء في البلدان الرأسمالية نفسها. ففي أيامنا يمكن القول ان معظم الفيزيائيين المعاصرين قد خطوا نحو المادية الديالكتيكية تلك الخطوة، التي تحدث عنها لينين. فإن الاتجاه نحو الديالكتيك أصبح أمراً، تفرضه التصورات الفيزيائية الحديثة نفسها.

ان الفيزياء المعاصرة تقر بوحدة أضداد، مثل الجسم والحقل، وحدة الصفات الجسمية والموجية، وتسلم بتحول هذين الضدين أحدهما إلى الآخر. كذلك تأخذ الفيزياء المعاصرة بـ « مبدأ التوافق »، الذي طرحه نيلس بور، والذي يؤكد على وحدة النسبي والمطلق في معرفة الظواهر الفيزيائية. وهذا يعني ان الفيزياء تعترف، في حقيقة الأمر، بتجلي القانون الديالكتيكي ـ قانون وحدة و « صراع » الاضداد ـ في أساس المادة نفسه، وفي مسيرة المعرفة البشرية نفسها. وجاءت النظرية النسبية دعماً للموضوعة المادية ـ الديالكتيكية في الارتباط الوثيق بين المادة والحركة، وكذلك بين الزمان والمكان

كشكلين لوجود المادة. وانتقل عدد من العلماء، وبينهم من كان، فيما سبق، من انصار المثالية «الفيزيائية» والوضعية الفلسفية، انتقلوا، في العديد من المسائل، إلى المواقع المادية ـ الديالكتيكية العفوية. وبين هؤلاء يأتي عمدة الفيزياء المعاصرة: أنشتين، وبور، ودي برويل، وبورن، وباولي. ومن العلماء، الذين تبنوا المادية الديالكتيكية تبنياً واعياً كان العالمان الفرنسيان الشيوعيان ج. فيجيه، وف. جوليو ـ كوري ـ والعالم الانكليزي ج. برنال.

هذه الانتصارات، التي أحرزتها المادية في ميدان العلوم الطبيعية المعاصرة، تعود إلى أسباب عديدة، منها، أولاً، ان منطق تطور العلم يبين انه لا يمكن احراز تقدم حقيقي دون الايمان الراسخ بواقعية الأشياء المدروسة، وبمقدرة الانسان على معرفتها. ان تطور العلم نفسه يفرض على العالم الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية. ثانياً، ان الحياة، وواقع الانجازات العلمية ـ التكنيكية والتحولات الاجتماعية، تقنع العالم أكثر فأكثر بصحة الموضوعات الفلسفية المادية. وأخيراً، يأتي ذلك الدور الكبير، الذي يلعبه فلاسفة وعلماء البلدان الاشتراكية في

نقد المثالية، وفي الحل المادي للمشكلات الفلسفية والمنهجية، التي تطرحها العلوم الطبيعية. فان السمعة العالية، التي يتمتع بها العالم الاشتراكي، قد اضطرت الكثير من علماء الفيزياء في البلدان البرجوازية إلى اعادة النظر في آرائهم الفلسفية. ويتضح هذا جلياً في قول الفيزيائي الالماني الكبير ماكس بورن: «ليس ثمة ما يثير الدهشة في أننا جميعاً، بما في ذلك أنشتين وبلانسك، متفقون، في الكثير من المسائل، مع أصدقائنا في الشرق». لكن بورن سرعان ما يستدرك بأن هذا الاتفاق لا يعني «الميل نحو المذهب الشيوعي»(★). إن موقف بورن هذا له دلالته البالغة. فمن الصعب جداً على العالم البرجوازي الانتقال من المادية العفوية إلى المادية ـ الديالكتيكية الواعية، وما ترتبط به من نظرية الشيوعية العلمية. إن الشروط الاجتماعية، التي يعيش فيها علماء البلدان الرأسمالية، تدفعهم ـ كما في أيام لينين ـ نحو المثالية والإيمانية.

لقد **تغيرت المثالية «الفيزيائية»** في العقود السبعة المنصرمة،

(★) نقلاً عن مقالة م. اوملبا نوفسكي: «المادية الديالكتيكية في الفيزياء المعاصرة» مجلة «كومونيست»، موسكو، ١٩٦٤، العدد ١٥، ص ٨٦.

لا بآفاقها فحسب، بل وبالمشكلات، **التي ستستخدمها في تصيداتها المثالية**. وتبعاً **للثورات**، التي شهدتها العلوم الطبيعية المعاصرة، مرت هذه المثالية بثلاثة أطوار أساسية، تتوافق مع المراحل الأساسية للثورة العلمية. في الطور الأول، استخدم المثاليون اكتشاف الالكترون، وذلك في محاولة لاثبات « اختفاء » المادة و « تلاشيها »، وبالتالي، نفي الواقع الموضوعي عموماً. وقد كانت هذه المرحلة موضع اهتمام لينين في « المادية ومذهب نقد التجربة ». وفي الطور الثاني، الذي يشمل الثلاثينات والاربعينات، كان المثاليون يتصيدون على معطيات المرحلة الثانية في ثورة العلوم الطبيعية: الميكانيك الكوانتي والنظرية النسبية. بدأت هذه المرحلة عام ١٩٢٣ ـ عام الخطوات الأولى للميكانيك الكوانتي (أو حتى قبل ذلك، عندما بدأ الاهتمام العام بالنظرية النسبية الخاصة ـ عام ١٩٠٥ ـ والعامة ـ عام ١٩١٥). وفي عام ١٩٢٤ طرح لوي دي برويل فكرة لا انفصالية الموجة والجسيم في عالم الصغائر، ثم وضع شريدنجر، عام ١٩٢٦، معادلته « الموجية »، وفي عام ١٩٢٧، طرح هيزنبرغ « علاقة عدم التعيين ». وبذلك بلغ الميكانيك

الكوانتي مرحلة متقدمة من التطور ، ورسخ مواقعه في الفيزياء . وفيما بعد ، قامت رابطة وثيقة بين الميكانيك الكوانتي والنظرة النسبية ، حتى انه يمكننا تسمية المرحلة الثانية من ثورة العلوم الطبيعية « كوانتية ـ نسبية » . وفي هذه المرحلة سعى المثاليون « الفيزيائيون » إلى تأويل مفاهيم السببية والقانونية ، والزمان والمكان ، تأويلاً مثالياً ذاتياً .

وارتبط الطور الثالث بالمرحلة الثالثة من ثورة العلوم الطبيعية . فهذه المرحلة بدأت باكتشاف انشطار اليورانيوم (عام ١٩٣٩) ، الذي كان فاتحاً « عصر الطاقة الذرية » في تاريخ البشرية . وهذه المرحلة كانت مرحلة « الثورة العلمية ـ التكنيكية » المعاصرة . وفي هذه الفترة انتشرت « الطاقوية الجديدة » ، وعادت ، من جديد ، موضة « تلاشي المادة » ، وتحولها إلى طاقة . كذلك يتصيد المثاليون على ظاهرة « نقص الكتلة » ، التي تحدث في أثناء التفاعلات النووية ، وعلى ظاهرة « الانعدام » «Annihilation» التي تحدث في أثناء تحول زوج من الدقائق (الكترون وبوزيترون) إلى فوتونات ، وبالعكس . وتجري أيضاً (كما أشرنا أعلاه) محاولات لتأويل علاقة انشتين

حول ارتباط الكتلة والطاقة $E = mc^2$ بحيث تعني المطابقة بين المادة والطاقة.

وجدير بالذكر ان معسكر المثاليين، الذين يتصيدون على الاكتشافات الجديدة في العلم، وعلى مصاعب العلم والمشكلات التي تنتظر حلها، لم يبق ثابتا في تركيبه. ففي الطور الأول كان الماخيون، بنزعتهم **المثالية ـ الذاتية** واللاأدرية، يتصدرون ركب المثالية «الفيزيائية». وبعدهم جاء خلفاؤهم ـ الوضعيون الجدد (الماخيون الجدد). ولكن بعد الحرب العالمية الثانية انتقل إلى مكان الصدارة أنصار **المثالية الموضوعية**، الذين كانوا، قبل ذلك، مغمورين في الظل: «الانطولوجيون» (أمثال ن. هارتمان)، وأصحاب النظريات المثالية في تطور الطبيعة (أضراب تيار دي شاردان)، والأفلاطونيون الجدد، فضلاً عن التوماويين الجدد.

وهذه المراحل في ثورة العلوم الطبيعية وأزمتها (النتائج الفلسفية الرجعية، المستخلصة منها) تبين الطابع الملح لمؤلف لينين ـ «المادية ومذهب نقد التجربة»، الذي سيسلح العلماء والفلاسفة بمنهج صحيح لفهم هذه الثورة في كافة جوانبها ـ

العلمية، والتكنيكية، والاجتماعية. إن أفكار لينين، المعروضة في كتابه، قد تغلغلت لا في الفيزياء، فحسب، بل وفي البيولوجيا والكيمياء والجيولوجيا وعلم الفلك، وباقي الميادين، التي شملتها الثورة العلمية ـ التكنيكية.

الفصل السادس

مشكلات المادية التاريخية

يختتم لينين مؤلفه بدراسة مشكلات المادية التاريخية. وعلى هذا النحو يتبدى الطابع المتكامل لنظرة لينين إلى الفلسفة كعلم عن القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والفكر.

ففي الفصل الختامي، السادس، ينتقد لينين آراء الماخيين السوسيولوجية، ويطور مبدأ الحزبية. وبين قضايا المادية التاريخية، المدروسة في مواضع اخرى من الكتاب، هناك ايضاً مشكلة الحرية والضرورة، التي يتناولها لينين في الفصل الثالث.

وقبل الانتقال إلى هذه المشكلات سنتوقف عند بعض النقاط التمهيدية.

١ ـ بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية

ليس هناك اجماع بين الباحثين الماركسيين حول طبيعة

العلاقة بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. صحيح ان الجميع متفقون على وجوب عدم الفصل بين هذين العلمين، لكن الخلاف يدور حول نوعية العلاقة بينهما: هل هي علاقة بين جزأين من الفلسفة الماركسية، لكل منهما استقلاليته النسبية، ام هي علاقة الجزء (المادية التاريخية) بالكل (المادية الديالكتيكية = الفلسفة الماركسية)، الخ..

وهذه المسألة جزء من مشكلة اعم: ما هو موقع ميادين معرفية مثل علم الجمال الماركسي، وعلم تاريخ الفلسفة الماركسي، وعلم الاخلاق الماركسي، الخ... من الفلسفة الماركسية ككل، ومن المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية؟

واستناداً إلى «المادية ومذهب نقد التجربة» يمكن القول، وبكل اطمئنان، ان المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية. وقد أشار لينين إلى ذلك مرتين: الاولى - عام ١٩٠٨، والثانية - عام ١٩٢٠. ففي مقدمته للطبعة الاولى من كتابه، يقول لينين عن الماخيين الروس: «لا يمكن لكل هؤلاء الاشخاص الا يعرفوا ان ماركس وانجلس سميا، مراراً وتكراراً، نظراتهما الفلسفية بالمادية الديالكتيكية. ومع ذلك

فإن كل هؤلاء الأشخاص، الذين يجمعهم ـ رغم الخلافات الحادة في آرائهم السياسية ـ عداؤهم للمادية الديالكتيكية يدعون، في الوقت نفسه، أنهم ماركسيون في الفلسفة » (ص. ٥).

وفي أول « عشرة أسئلة إلى محاضر » يقول لينين: « هل يعترف المحاضر بأن فلسفة الماركسية هي **المادية الديالكتيكية**؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فلماذا يسمي الماخيون « مراجعتهم » للمادية الديالكتيكية بـ « فلسفة لماركسية » (ص ٣).

ويؤكد لينين على هذا التطابق بين الفلسفة الماركسية والمادية الديالكتيكية في مقدمته للطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٢٠ من كتابه، حيث يضع بينهما فاصلة (« مدخل إلى الفلسفة الماركسية، المادية الديالكتيكية »(*))، كما هو الحال، عادة، عند الحديث عن مفهومين متطابقين.

إذن، **المادية الديالكتيكية هي فلسفة الماركسية**. أما الميادين

(*) في « الترجمة العربية » وردت العبارة على النحو الآتي: الفلسفة الماركسية، والمادية الجدلية. لكن اضافة الـ « واو » غير مبررة في رأينا.

العلمية، التي ذكرناها أعلاه، فهي تطبيق للمادية الديالكتيكية (= للفلسفة الماركسية) في تفسير مجال معين من الظواهر: الاجتماعية (المادية التاريخية، السوسيولوجيا العلمية)، او ظواهر تطور الفكر الفلسفي نفسه (تاريخ الفلسفة)، أو معطيات العلوم الطبيعية (المشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة، او ما يسمى، أحياناً، بالفلسفة الطبيعية الماركسية)، او الآراء الفلسفية حول الاخلاق (علم الاخلاق) أو عن الادب والفن (علم الجمال). وتجدر الاشارة إلى ان ماركس وانجلس ولينين كانوا يستخدمون دائماً مصطلح «المادية التاريخية» للدلالة على الفهم (التفسير) المادي للتاريخ كجزء من الفهم الماركسي (المادي الديالكتيكي) للعالم.

بيد ان ثمة باحثين يرون أن «الفلسفة الماركسية» ذات مدلولين، واسع وضيق. أما بالمعنى الضيق فتعني المادية الديالكتيكية، وعندئذ لا تكون المادية التاريخية، مثلاً، «جزءاً» منها. وفي المدلول الواسع للكلمة تعني «الفلسفة الماركسية» كافة الميادين العلمية المذكورة أعلاه، والتي تشكل المادية الديالكتيكية «النواة»، التي حولها تتجمع هذه الاجزاء،

كما تشكل المنهج، الذي تهتدي به كل هذه الميادين. وبذلك تبقى الفلسفة الماركسية واحدة، رغم توزعها إلى مجالات متباينة فيما بينها.

وهناك آراء أخرى حول المشكلة، لا مجال لذكرها هنا. ونحن ميالون ـ في ضوء ما ذكرناه أعلاه من اعتبارات، مستخلصة من « المادية ومذهب نقد التجربة » ـ إلى الرأي الأول (المادية الديالكتيكية = الفلسفة الماركسية، والمادية التاريخية جزء من المادية الديالكتيكية)، الذي سنسترشد به في دراستنا لمشكلات المادية التاريخية.

٢ ـ اربعة آراء حول تطابق الوجود والفكر

في « المادية ومذهب نقد التجربة »، وفي الادبيات الفلسفية عموما، تتكرر عبارة **تطابق**(*) **(وحدة) الوجود والفكر (الوعي)**. لكن فهم هذا التطابق يختلف من تيار إلى آخر، ومن فيلسوف إلى آخر. فمن الفلاسفة من يرى أن التطابق المذكور تطابق كامل، **مجرد**، **مطلق**، بمعنى « الشيء نفسه »،

(*) في « الترجمة العربية » ـ « تماثل »، هوية، الخ....

في حين يفهمه آخرون فهما ديالكتيكياً، أي على أنه تطابق **عياني** (ملموس) Concrete، نسبي، ينطوي على التمايز والاختلاف، اي على انه وحدة **ضمن** التمايز وتمايز **ضمن** الوحدة. ومن جهة أخرى، هناك فهم **مادي** وآخر **مثالي** لطابع هذه الوحدة. ومن هنا تأتي أربعة آراء، هي:

أ) **الموقف المثالي ـ الذاتي**. وهو يُطابق الوجود مع الوعي: **ليس هناك سوى الوعي**. والوجود وعي أيضاً، وما المادة سوى «مركب أحاسيس». هنا يفهم التطابق فهماً مثالياً وميتافيزيقياً (غير ديالكتيكي)، بمعنى انه تطابق كامل، مطلق، يستبدل فيه الموضوع (الوجود، المادة، العالم الخارجي) بالذات (الوعي، الروح، الفكر).

وقد تبنى الماخيون هذا الموقف، مما كان سبباً في نقد لينين الحاد لهم. فالماخي بازاروف، مثلاً، يؤكد انه «ضمن حدود معينة يكون التصور الحسي هو، بالضبط، الواقع، الموجود خارج ذواتنا» (انظر ص. ١٠٥). وبصدد موضوعة بازاروف المثالية ـ الذاتية هذه، يقول لينين: «وقد يتساءل المرء كيف يمكن لاناس، لم يصبهم مس من الجنون، أن يقولوا، وهم

بكامل قواهم العقلية، ان « التصور الحسي (ضمن أية حدود كانت، فالامر سيان) هو، بالضبط، الواقع، الموجود خارج ذواتنا »؟ ان الارض واقع، موجود خارج ذواتنا، لكنها لا يمكن ان « تتطابق » (بمعنى: ان تكون نفس الشيء) مع تصورنا الحسي، ولا أن تكون في توافق لا ينفصم معه، ولا أن تكون « مركب عناصر »، متطابقة، من جانب آخر، مع الاحساس، ذلك أن الارض كانت موجودة في وقت، لم يكن فيه انسان، ولا حواس، ولا مادة، بلغت درجة عالية من التنظيم بحيث تمتلك قدراً، مهما يكن يسيرا، من القدرة على الاحساس » (ص. ١٠٦).

وهذه الموضوعة الماخية الفلسفية الأساسية يعممها بغدانوف على فهم الظواهر الاجتماعية. وهو ينطلق في ذلك من حقيقة ان الانسان كائن اجتماعي، وكائن مفكر في آن واحد، ليخلص إلى القول: « بدون وعي ليس ثمة تعامل بينَ البشر. ولذا فإن **الحياة الاجتماعية هي، في كافة تجلياتها، حياة نفسية واعية** .... ان الاجتماع لا ينفصل عن الوعي. **ان الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي متطابقان بالمعنى الدقيق للكلمة** » (أنظر ص ٣٢٦).

ويبين لينين ان هذه النتيجة لا تمت بصلة إلى الماركسية: « ليس الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي متطابقين، تماماً مثلما لا يتطابق الوجود عامة والوعي عامة. واذا كان البشر يتصرفون، في تعاملهم فيما بينهم، ككائنات واعية، فانه لا يلزم عن ذلك، بأي حال، ان يكون الوعي الاجتماعي متطابقاً للوجود الاجتماعي » (ص. ٣٢٧)، ففي التشكيلات الطبقية التناحرية يتعامل الناس بعضهم مع بعض **دون** أن يكونوا يعرفون ما هو نوع العلاقات الاجتماعية، التي تتشكل، ووفقاً لاية قوانين ستتطور، الخ...

ويتابع لينين قائلاً: « إن الوعي الاجتماعي يعكس الوجود الاجتماعي، ـ ذلك هو مذهب ماركس. وقد يكون الانعكاس نسخة copy، صادقة تقريباً، مما يعكسه، ولكن من العبث التحدث هنا عن التطابق. ان الوعي **يعكس**، عموماً، الوجود، ـ ذلك مبدأ عام للمادية كلها. ومن المستحيل الا نرى العلاقة المباشرة، **وغير القابلة للانفصام**، بين هذا وبين مبدأ المادية التاريخية: الوعي الاجتماعي **يعكس** الوجود الاجتماعي » (ص ٣٢٧).

ويشير لينين، مرة اخرى، إلى قول بازاروف «ان التصور الحسي **هو**، بالضبط، الواقع الموجود خارج ذواتنا» ليخلص إلى النتيجة الآتية: «هذه مثالية واضحة، نظرية واضحة في تطابق الوعي والوجود .... هذه النظرية في تطابق الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي هي **هراء خالص**، هي نظرية **رجعية بصورة مطلقة**. واذا كان هناك من يوفق بينها وبين الماركسية، بينها وبين السلوك الماركسي، فيجب علينا الاعتراف بأن هؤلاء الناس أفضل من نظرياتهم، ولكن ليس لنا تبرير هذه التشهويهات الصارخة للماركسية» (ص. ٣٢٨، ٣٢٩).

وفي ختام نقده لنظرية بغدانوف في «تطابق الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي» يبين لينين أن هذه النظرية تخدم الرجعية البرجوازية.

ب) **الموقف المادي ـ العامي**. وهو يطابق الوعي مع الوجود: **ليس هناك سوى الوجود**، والوعي وجود أيضاً، وما الفكر سوى مادة. هنا، كما في الحالة السابقة، يعتبر التطابق مطلقا، تماماً، بين الوجود والوعي، لكن من منطلق

المادية المبسطة، الفظة، العامية: كل شيء مادة، أما الوعي، والاحساس، والنفس عامة، فهي تجل للمادة. على هذا النحو اعتبر الماديون العاميون ان المخ قادر على التفكير مثلما يقدر الكبد على فرز الصفراء. الفكر مادة ـ تلك هي الموضوعية، التي ينتقدها لينين في كتابه. وهو ينتقد أيضاً (كما رأينا في الفصل الرابع) ديتزجن لوقوعه في أخطاء من هذا النوع.

ثم يبين لينين ان هذه الظاهرة ليست عرضية: «إن ماخيينا، ذوي التفكير العميق، يتجنبون تحليل كل موضوعة مفردة من موضوعات **النظرية المادية في المعرفة**، التي يطرحها ديتزجن، لكنهم يتشبثون **بانحرافاته** عنها، بغموضه وتشوشه. لقد أمكن لديتزجن ان يعجب الفلاسفة الرجعيين لانه يقع، هنا وهناك، في التشوش والاختلاط. ومن نافلة القول إنه حيث يوجد الاختلاط لا بد من أن نصادف الماخيين. ان الديتزجنية... **اختلاط، خطوة** نحو الفلسفة الرجعية. انها محاولة لوضع مذهب، مركب لا من الاشياء العظيمة لدى يوسف ديتزجن (وان لدى هذا العامل ـ الفيلسوف، الذي اكتشف المادية الديالكتيكية على طريقته الخاصة، الكثير من الامور العظيمة

حقاً!)، **بل من نقاط ضعفه!** » (ص. ٢٤٦).

ويشير لينين إلى نزعة لدى المادية العامية للاقتراب من الماخية، ذلك لان المذهبين كليهما يقولان بتطابق الوجود والوعي، المادة والفكر.

ج) **موقف المثالية الموضوعية الديالكتيكي**. هذا الموقف طوره الفيلسوف الالماني هيجل. لقد انطلق هيجل من القول **بعيانية ونسبية تطابق الوجود والفكر**، لكنه فهم هذا التطابق فهماً **مثالياً موضوعياً**. ان المسألة، عند هيجل، قد اتخذت طابع السؤال: هل تتوافق افكارنا مع موضوعات العالم الخارجي، التي ندرسها، أم لا تتوافق؟ وعلى هذا السؤال تجيب اللاأدرية (كانط، مثلاً) بالنفي، فهي تنكر مثل هذا التوافق، ولذا فانها تفصل ميتافيزيقياً بين الوجود والوعي، بين المادة والفكر، وتضع احدهما في مجابهة الآخر.

وبهذا المعنى يكمن جوهر المادية في نفي توافق (تطابق) الوجود والوعي، نفي القول بأن مفاهيمنا وأفكارنا صور للعالم الخارجي واشيائه. وفي عداد هذه النظريات اللاأدرية تأتي

نظرية الهيروغليفات والرموز، التي طرحها أصحابها في مواجهة نظرية الانعكاس، والتي يفندها لينين في كتابه.

وفي المثالية الهيجلية تستند نظرية تطابق الوجود والفكر إلى القول بأن للمفاهيم (المنتجات الروحية) وجوداً موضوعياً، وأنها جوهر كل اشياء العالم الخارجي، جوهر الطبيعة كلها. أما الافكار والمفاهيم البشرية فهي مجرد اقتراب من هذه المفاهيم المطلقة، الموضوعية. وعلى هذا النحو المثالي المشوه تتبدى نظرية توافق الوجود والفكر، التي تطرح، على الطريقة المثالية ـ الموضوعية، مسألة العلاقة بين الحقيقة المطلقة والنسبية، مسألة توافق الصورة (المعرفة البشرية، «المفهوم») مع «موضوعها»، مع المفاهيم، الموجودة موضوعياً، والمعبرة عن ماهية الأشياء، التي يدرسها الإنسان. فهذه وغيرها من النبوءات العبقرية، لكن «المنكصة رأساً على عقب»، ستتخذ وضعيتها الصحيحة في الفلسفة الماركسية.

د) **الموقف المادي ـ الديالكتيكي**. وعلى غرار النظرة الهيجلية تنطلق المادية الديألكتيكية من فكرة **التطابق العياني بين الوجود والفكر**، لكنها تفهم هذا التطابق **فهماً مادياً متسقاً**، اذ

ترى فيه توافق الافكار والمفاهيم البشرية مع العالم الخارجي، الموجود بصورة مستقلة عنا وعن ذواتنا، مع الواقع الموضوعي (المادة). ان القول بان فكرنا، والمعرفة البشرية عامة، تعطي صورا، نسخا دقيقة نسبياً، عن الأشياء الواقعية، يشكل ـ كما رأينا في الفصل الثاني ـ منطلق نظرية الانعكاس الماركسية ـ اللينينية. إن الفلسفة الماركسية ترى في تطابق الوجود والفكر(*) تطابقا عيانياً، وهو وحدة للضدين: الهوية والاختلاف.

ومن هذه الملاحظات التمهيدية ننتقل إلى معالجة لينين لقضايا المادية التاريخية.

٢ ـ نقد السوسيولوجيا الماخية

يزعم الماخيون الروس أن الماخية تتوافق مع مبادىء المادية التاريخية، مع الفهم المادي للتاريخ. وفي ضوء تحليل آراء الماخيين الالمان والروس يبين لينين أن الغنوصيولوجيا (نظرية

(*) في الفلسفة الماركسية يتخذ هذا التطابق أيضاً شكل وحدة الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة. لكننا سنؤجل بحث هذه النقطة إلى الكراسات، المخصصة لـ «انتي دوهرينغ» و «الدفاتر الفلسفية».

المعرفة) الماخية تؤدي حتما إلى المثالية في فهم الظواهر الاجتماعية. وهو يورد مقتطفات مفصلة من مقالة ف. بلي (أحد أبز دعاة مذهب نقد التجربة في المانيا) بعنوان «الميتافيزيقا في الاقتصاد السياسي»، ويقدم عرضاً نقدياً لحجج بلي ضد الماركسية.

يتهم بلي ماركس بـ «الميتافيزيقا». ويوضح لينين أن هذه الحجة ليست إلا اجترار وتطويراً لحجج المثاليين ضد النظرية المادية في المعرفة، التي (النظرية) يتبناها معظم الباحثين الطبيعيين. ان بلي ينعت بـ «الميتافيزيقية» قول ماركس بالطابع الموضوعي للقانونيات الاقتصادية، بواقعية ظواهر، مثل الرأسمال، والاقتصاد، والقيمة، والقيمة الزائدة (فضل القيمة). وهو يضع بين هلالين كل مصطلحات الاقتصاد السياسي المألوفة: «الاقتصاد»، و «القوانين» و «الرأسمال»، و «العمل»، و «الريع» و «الربح»، و «أجرة العمل». ومن وراء هذا كان بلي يقصد التأكيد على أن مفاهيم الاقتصاد السياسي المذكورة لا تتعدى كونها مجرد رموز اصطلاحية، لا تعكس أي واقع. ويورد لينين قولا لبلي، يعبر عن جوهر

آرائه: « لقد نسبت الاشتراكية إلى « الرأسمالي » خاصية « الجشع إلى الربح ».... (ص. ٣١٩). أما بلي نفسه فيرى أن الرأسمالي لا يوجد الا ضمن هلالين: انه مفهوم مختلف، ابتدعه ـ شأنه في ذلك شأن مفهوم « الجشع إلى الربح » ـ الاشتراكيون، اي الماركسيون.

ويعلن بلي، بصراحة، ان الماركسية « ميتافيزيقية »، تماماً كالعلوم الطبيعية، التي يأخذ عليها كون معظم العلماء لا يشكون بواقعية العالم. وعلى هذا النحو يعمم بلي نزعته الذاتية في فهم الطبيعة بحيث تشمل الظواهر الاجتماعية.

كذلك يتهم بلي الماركسية بأنها تعتبر الفرد « كمية مهملة »، لا قيمة لها: الماركسية ترى في الانسان شيئاً عرضياً، خاضعاً تمام الخضوع لفعل القوانين الاقتصادية. وبما أن الماركسية تنكر على الفرد الدور الاول، القيادي، في العملية التاريخية، فان هذا يعني ـ على حد زعم بلي ـ أن الماركسية تنفي، عموماً، دور الفرد في التاريخ. في تفنيده لمزاعم بلي هذه يبين لينين ان الماركسية كانت أول نظرية، أعطت اجابة صحيحة، علمية، على مشكلة الفرد: انها تقول بحرية الانسان،

بامكانيته في السيطرة على نفسه وعلى الطبيعة وعلى التطور الاجتماعي. **لكن الحرية**، في الفهم المادي ـ الديالكتيكي، **ليست حرية مطلقة**، غير مشروطة، وانما **ترتبط بالضرورة**، وسنعود إلى هذه النقطة في البند التالي.

ومن مآخذ بلي على الماركسية يذكر حزبية نظرية ماركس. وبهذا الصدد يبين لينين أن الماخية تتكشف، هنا، عن نفس تلك النزعة الرجعية، التي تكشفت عنها في الغنوصيولوجيا: نزعة «الارتفاع» فوق المادية والمثالية، الوقوف، فعلياً، إلى جانب المثالية.

كذلك دافع الماخي الالماني بيتزولدت عن الفهم المثالي للظواهر الاجتماعية. لكن بيتزولدت لم يدخل ـ في مناظرة مع ماركس وانجلس، بل اكتفى بعرض سوسيولوجيا مذهب نقد التجربة. وفي نقده لبيتزولدت يحلل لينين المجلد الثاني من كتابه «مدخل إلى فلسفة التجربة المحضة»، الذي يحمل العنوان: «على طريق الاستقرار».

ويرى بيتزولدت ان أساس تطور المجتمع ليست ظروف

الحياة المادية (كما تقول الماركسية)، وانما هو الميل الذاتي، الموجود لدى كل انسان، الى الاستقرار. ومن هذا الميل ينطلق بيتزولدت لتفسير الآراء الاخلاقية، والجمالية، وطابع النظام الاجتماعي القائم.

إن النزوع نحو الاستقرار سيضمن، في المستقبل، المساواة الاقتصادية والاجتماعية. ولن تتحقق هذه المساواة على أيدي «الأكثرية»، ولا بواسطة «سلطة الاشتراكيين»، وانما ستتم تلقائياً بفضل «التقدم الاخلاقي» والميل نحو الاستقرار. ويرفض بيتزولدت رفضاً حازماً «المثال الاعلى الاشتراكي - الديمقراطي لتنظيم كل العمل من قبل الدولة»، اي الملكية العامة لوسائل الانتاج.

ويتجاهل بيتزولدت الاساس المادي لحياة المجتمع، ولذا فانه لا يطرح أي تصور عن السبل الواقعية لحركة المجتمع نحو اقامة المساواة الاجتماعية، نحو الغاء استغلال الانسان للانسان. ان الفهم العلمي لتطور المجتمع غريب تماماً عنه. هذا فضلاً عن عدائه المكشوف للاشتراكية.

ويشير لينين إلى ان نزعة العداء للاشتراكية مميزة أيضاً لاعمال ماخ. ففي كتابه « المعرفة والخطأ » يزعم ماخ أن مذهب الاشتراكيين ـ الديمقراطيين، اي الماركسيين، يهدد « باستعباد، أوسع نطاقاً وأشد قهراً، منه في الدولة الملكية او الاوليغارشية »(★). ومن الطبيعي أن الغاء الملكيـة الخاصـة، والقضـاء على الاستغلال، سيبـدو، بـالنسبـة إلى فيلســوف برجوازي مثل ماخ، « استعباداً » للفرد و « قهراً » له.

ومن نقده لآراء انصار مذهب نقد التجربة الالمان هذه، يخلص لينين إلى النتيجة التالية: « ان رحلات بلي وبيتزولدت وماخ السوسيولوجية ليست الا البلاهة غير المحدودة لـذلـك البرجوازي الصغير، الضيق الافق، الذي يعرض سقط المتاع تحت ستـار مصطلحـات وتنسيقـات « جـديـدة »، « نقـد ـ تجريبيـة »... الشيء نفسـه في الغنـوصيـولـوجيـا، كما في السوسيولوجيـا: نفس المضمـون الرجعـي تحت نفس اللافتـة البراقة » (ص. ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

وعلى غرار « نقاد التجربـة » الالمان اتسمـت آراء الماخيين

(★) الاوليغارشية ـ سلطة المال، حكم الاغنياء.

الروس السوسيولوجية بتهافتها ورجعيتها.

إن ارتباط المثالية في السوسيولوجيا بالمثالية في الغنوصيولوجيا يبدو جلياً عند بغدانوف. ففي « الاحادية التجريبية » يصور بغدانوف الطبيعة نتيجة لتصورات الجماعة، نتاجاً لـ « التجربة المنظمة اجتماعياً ». وقد سحب هذا الرأي، في قالب مختلف بعض الشيء، على فهمه للظواهر الاجتماعية، مما تجلى في نظريته حول التطابق بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، التي أوردنا أعلاه نقد لينين لها.

وكما حاول بغدانوف وضع لصاقات « بيولوجية » و « طاقوية » على الظواهر الاجتماعية. فهو يستبدل مفهوم التطور الاجتماعي بـ « الاصطفاء الاجتماعي »، ويسمي أزمات الاقتصاد الرأسمالي « اصطفاء سلبياً »، « انخفاضاً حاداً في الطاقة ». وهنا يؤكد لينين أنه يتعذر اعطاء أي تفسير للظواهر الاجتماعية اعتماداً على مفاهيم كهذه. « ليس هنا ما هو أسهل من وضع لصاقة « طاقوية » أو « بيولوجية ـ سوسيولوجية » على ظواهر، مثل الازمات، وصراع الطبقات، الخ... لكنه ليس

هناك ما هو أعقم، وأكثر سكولائية(★) ، وأشد مرانا ، من هذا العمل » .

ويلخص لينين نظرية بغدانوف السوسيولوجية بقوله : « التجربة المنظمة اجتماعياً » ، « العمل الجماعي » ، هذه ، كلها ، ألفاظ ماركسية ، لكنها مجرد **الفاظ** ، تتستر وراءها فلسفة مثالية ، ترى أن الاشياء هي مركبات « عناصر » أو « أحاسيس » ، وان العالم الخاجي « تجربة » أو « رمزاً تجريبياً » للبشرية ، وأن الطبيعة الفيزيائية « نتاج » لـ « النفسي » ، الخ . . . (ص ٢٣٥) .

ومن نقد آراء بغدانوف الاجتماعية ينتقل لينين لفضح تزوير الماخي سوفوروف للنظرية الماركسية . ففي أساس تطور المجتمع يضع سوفوروف قانون « اقتصاد القوى » ، الذي يخضع له كل تطور : غير العضوي ، والبيولوجي ، والاجتماعي . وهو يدعي أن قانونه هذا يقدم تفسيراً مادياً لتطور المجتمع . وفي رده على ادعاءات سوفوروف هذه يبين لينين أنه يتعذر تطبيق قانون « اقتصاد الفكر » في أي من المجالات ، التي يشير اليها

(★) هنا بمعنى العقم،السفسطة ، الخ . . .

سوفوروف. ففي الطبيعة غير الحية ليس ثمة « اقتصاد للقوى ». فمن العبث التفتيش عن « الاقتصاد » في حركات المنظومة الشمسية، مثلاً. فبالنسبة إلى الطبيعة غير الحية، يمكننا الحديث فقط عن قانون حفظ الطاقة وتحولها، عن قانون حفظ القوة. وهنا ليس ثمة أثر لـ « اقتصاد القوة ». أما في ميدان البيولوجيا فيحاول سوفوروف أن يدرج، تحت قانون، تطور الكائنات العليا من الدنيا. لكن الدراسة المتعمقة تبين انه ليس في هذا التطور ما يشير إلى أي « اقتصاد للقوى ». وفي الميدان الثالث، الاجتماعي، يقترح سوفوروف فهم « اقتصاد القوى » على أنه تطور القوى المنتجة. لكن هذا القول ـ كما يبين لينين ـ متهافت بدوره. وهكذا يتضح ان القانون « العام » و « الشامل »، الذي يتبجّح به سوفوروف، ليس إلا جملة فارغة، عاجزة عن تفسير عمليات التطور الاجتماعي.

وفي تزويره للماركسية يحاول سوفوروف طمأنة القارىء ان ماركس قد انطلق، في نظريته الاجتماعية، من مبدأ « اقتصاد القوى ». وهو يبرهن على ادعائه هذا بطريقة « لا مثيل لها حقاً ». ان ماركس، في الاقتصاد السياسي، يجعل من نمو

القوى المنتجة مبدأ محدداً لكل تطور اجتماعي. أما سوفوروف فيغير اسم نمو القوى المنتجة ليصبح مبدأ « اقتصاد القوى »، ويخلص من ذلك إلى القول بأن المبدأ المذكور يقوم في أساس النظرية الاجتماعية الماركسية، ويرد لينين قائلاً: « كلا، إن ماركس لم يجعل من أي مبدأ لاقتصاد القوى اساساً لنظريته... لقد أعطى ماركس تعريفاً دقيقاً لمفهوم « نمو القوى المنتجة »، ودرس العملية المشخصة لهذا النمو. ولكن سوفوروف ابتكر لفظة جديدة للدلالة على المفهوم، الذي حلله ماركس، وكان ابتكاره فاشلاً، فهو لم يفعل سوى تشويش الامور » (ص. ٣٣٨ ـ ٣٣٩).

ويختتم لينين انتقاده للسوسيولوجيا الماخية بالقول: « وهكذا انتهي إلى النتيجة الحتمية الآتية: ان رباطاً وثيقاً، يجمع بين الغنوصيولوجيا الرجعية وبين المساعي الرجعية في السوسيولوجيا » (ص. ٣٤٠).

٤ ـ الحرية والضرورة

وفي البند الأخير من الفصل الثالث يعالج لينين مشكلة

الحرية والضرورة. وهنا لا بد من بعض التوضيح حول هاتين المقولتين. فإن مقولة «الضرورة» مقولة فلسفية عامة، أي إحدى مقولات المادية الديالكتيكية. وهي تحمل طابعاً عاماً، لأن الضرورة تتجلى في الطبيعة، وفي المجتمع، وفي الفكر. اما مقولة «الحرية» فهي أضيق مجالاً، لا تتجلى إلا في المجتمع، في دائرة أفعال الانسان والجماعة (الطبقة، المجتمع)، بما يرافق ذلك من وعي للضرورة، وتصرف وفقاً لها. فنحن لا نتحدث عن حرية في الطبيعة غير الحية، أو حرية الحيوان، لأنه لا معنى للقول بوعي الحيوان لقوانين الطبيعة.

إن مقولة الحرية، كغيرها من مقولات المادية التاريخية، لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً إذا لم تطبق عليها المبادىء الأساسية للمادية الديالكتيكية. وبهذا الصدد يشير لينين الى أنه «لا لوناتشارسكي، ولا جمهرة الماخيين الآخرين، الذين يرغبون في أن يكونوا ماركسيين، «لم يلاحظوا» الأهمية الغنوصيولوجية لمحاكمات انجلس حول الحرية والضرورة. لقد قرأوها فعلاً، نسخوها فعلاً، لكنهم لم يميزوا لها رأساً من ذنب» (ص ١٨٢).

لقد أكد انجلس ، في حينه ، على **أن الحرية ليست استقلالية الانسان عن قوانين الطبيعة**. ان الحرية تقوم ، أولاً ، في وعي الانسان لقوانين الطبيعة ، وثانياً ، في القدرة على الانطلاق من هذه المعرفة لارغام قوانين الطبيعة على ان تفعل بما يساعد على الوصول الى الأهداف ، التي يتوخاها .

ويتوقف لينين مفصلاً عند الأسس الغنوصيولوجية ، التي استند اليها انجلس في محاكماته حول الحرية :

أولاً ، الاعتراف بالضرورة الموضوعية في الطبيعة ، بقانونياتها الموضوعية .

ثانياً ، الاعتراف بأولوية ضرورة الطبيعة وقانونيتها ، « بأن الإرادة والوعي ، بما في ذلك مفهوما « السببية » و « الضرورة » ، ثانوية ، عليها التكيف مع الضرورة .

ثالثاً ، ان الانتقال من عدم معرفة الضرورة الى معرفتها ، وتطور معارفنا ، يبينان للجميع أن العلم يحل مكان الجهل ، وأن عدم المعرفة يمكن ان يحل محل المعرفة ، وذلك عندما لا يؤثر ـ لسبب ما ـ شيء موضوعي على حواسنا .

رابعاً، فقط بالانتقال من النظرية الى الممارسة يمكن ان نتبين الى أي مدى صرنا احراراً، بعد ان عرفنا الضرورة، الى أي مدى توصلنا الى السيطرة على الطبيعة، على أنفسنا وعلى العلاقات الاجتماعية.

ويطور لينين هذه الموضوعات ليعطي الصياغة الكلاسيكية للعلاقة بين قوانين الطبيعة وبين حرية الانسان: « ما دمنا نجهل قانوناً من قوانين الطبيعة، فإن القانون، الموجود والفاعل بمعزل عن ذهننا وخارج ذهننا، يجعل منا عبيداً لـ « الضرورة العمياء ». ولكن ما ان نعرف هذا القانون، الذي يفعل (كما ردد ذلك ماركس آلاف المرات) **بصورة مستقلة** عن ارادتنا وعن وعينا، حتى نصبح اسياداً للطبيعة. ان السيطرة على الطبيعة، التي (السيطرة) تتجلى في الممارسة البشرية، هي نتيجة انعكاس موضوعي صحيح، في الذهن البشري، لظواهر الطبيعة وعملياتها » (ص ١٨٥).

وبمقولة الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً مسألة فهم ماهية حرية ارادة الانسان.

إن الماركسية تنفي أن تكون إرادة الإنسان حرة حرية

مطلقة. ذلك ان ارادة الانسان، وتصرفاته، مشروطة، محددة، تشترطها الظروف العامة، الطبيعية والاجتماعية، بما في ذلك البيتية. وفي الوقت نفسه ترى الماركسية ان نفي الحرية المطلقة يجب الا يؤدي، بأي حال، الى تبرير كل تصرفات الانسان، ولا ينزع عنه مسؤوليته الاخلاقية عن سلوكه وتصرفاته.

وقد سبق للينين، منذ عام ١٨٩٤، أي قبل ١٤ عاماً من وضع «المادية ومذهب نقد التجربة»، ان أعطى، في مؤلف «من هم أصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين ـ الديمقراطيين» (هذا المؤلف، الموجه ضد فلسفة الشعبويين الروس المثالية ـ الذاتية) تحديداً كلاسيكيا للعلاقة ما بين الحرية والضرورة في سلوك الانسان. يقول لينين: «إن فكرة النزاع بين الحتمية والأخلاق، بين الضرورة التاريخية ودور الفرد، هي إحدى الأفكار المحببة عند الفيلسوف الذاتي... أما في الواقع، فليس هناك أي نزاع.... ان فكرة الحتمية، التي تقول بحتمية أفعال الإنسان وتنبذ الخرافة الخرقاء حول حرية الارادة، لا تلغي، اطلاقاً، لا عقل الانسان، ولا ضميره، ولا تقييم أعماله. فعلى العكس تماماً: من وجهة نظر الحتمية، وحدها،

يمكن اعطاء تقويم دقيق وصحيح، بدلاً من القاء كل شيء على عاتق حرية الإرادة. وعلى نحو مماثل نجد أن فكرة الضرورة التاريخية لا تقوض أبداً دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ بأسره إنما يتألف بالضبط من أعمال أفراد، هم، بلا ريب، فاعلون»(*).

أما الماخية فقد حلت هذه المسألة حلاً خاطئاً. وقد بيّن لينين أن ماخ يميل نحو **الإرادية Voluntarism**، نحو مثالية قريبة من نزعة الفيلسوف الألماني شوبنهاور، الذي زعم أن هناك «إرادة كونية»، تسيطر على العالم، وأن معرفة هذه الإرادة متعذرة على العقل. إن الإرادية تلغي المشروطية السببية الموضوعية للظواهر، لتنصب مكانها فعل هذه «الإرادة الكونية» الغيبية. أما ماخ فيبدل التسميات: «القصد» بدلاً من «الإرادة». وهذا «القصد» يعلنه ماخ صفة للطبيعة كلها، التي «لا تفعل شيئا بدون قصد. وبهذا المعنى تكون أشبه برجل أعمال ماهر»(**). وعن سبب انجذاب الحديد نحو

(*) لينين. المختارات في ١٠ مجلدات. اصدار دار التقدم، موسكو، المجلد الاول، ص ٧١ ـ ٧٢ (بالعربية).

(**) أ. ماخ. دراسات علمية مبسطة. بطرسبرغ، ١٩٢٠، ص ١٢ (بالروسية).

المغناطيس، أو الحجر نحو الأرض، مثلاً يقول ماخ: « إن للطبيعة قصداً في تقريب الحديد من المغناطيس، والحجر إلى مركز الأرض... وإن مقاصدنا لا تختلف، في جوهر الأمر، عن ضغط الحجر على دعامته، أو عن تأثير مغناطيس على آخر »(★). كذلك يرى ماخ أن « الإرادة »، أو « القصد » يحضران في الأشياء كلها: في الإنسان، وفي الحجر، وفي المغناطيس، وفي حمض الكبريت، الذي « ينزع » إلى الاتحاد بالتوتياء، إلخ...، وأن الإرادة هي القوة المحركة لكافة العمليات. ويورد لينين عبارات ماخ حول « إرادة » الطبيعة و « قصدها »، ويقول: « ماخ يتلفظ بتفاهات لأن المسألة النظرية، مسألة علاقة الحرية بالضرورة، غير مفهومة له إطلاقاً.... إن انتقائية ماخ، وميله نحو المثالية، واضحان للجميع، ربما باستثناء الماخيين الروس » (ص ١٨٦، ١٨٨).

ان الآراء التي يطرحها لينين حول العلاقة بين الحرية والضرورة، قد أغنت المادية التاريخية الى حد كبير. فبدون

(★) المصدر السابق.

الفهم الصحيح لهاتين المقولتين يتعذر فهم العلاقة ما بين القانونية التاريخية وبين نشاط البشر الواعي، ما بين الظروف الموضوعية وبين العامل الذاتي في التاريخ، يتعذر فهم مشكلة الاستقلالية النسبية للوعي الاجتماعي ازاء الوجود الاجتماعي، ومسألة دور الحزب كمعبر عن مصالح طليعة الطبقة العاملة وايديولوجيتها وارادتها، كما يتعذر خوض نضال فعال ضد الخصوم الفكريين المعاصرين.

٥ - حزبية الفلسفة

ان مبدأ «الحزبية» هو أحد أهم المبادىء، التي تنطلق منها الماركسية في دراستها للمذاهب والمدارس الفلسفية. فالماركسية ترى ان التوزع الطبقي في المجتمع، والصراع بين قوى التقدم وقوى التخلف، سينعكسان، في نهاية المطاف، في مضمون الأفكار الفلسفية، مهما كان هذا الانعكاس معقداً، متناقضاً، وغير مباشر (من خلال حلقات متوسطة). وقد انطلق ماركس وانجلس، في تحليلهما للمؤلفات الفلسفية، من الموضوعة، القائلة انه «في أساس هذه المؤلفات... تقوم المتطلبات العملية، تقوم مجمل ظروف حياة طبقة معينة في بلدان

معينة »(★) . ومن هنا ، فإن القول بحزبية الفلسفة (بمعنى طابعها الطبقي) ينبع مباشرة من المبدأ المادي ، القائل بأن الوعي الاجتماعي (وضمنه الفلسفة) يعكس الوجود الاجتماعي . وبما أن الوعي الاجتماعي ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي ، بل ويمارس تأثيراً نشيطاً ، عكسياً ، على هذا الوجود ، فإن الحل العلمي لمشكلة حزبية الفلسفة ينطوي ، أولاً ، على تبيان الدور ، الذي تلعبه المواقع والمصالح الطبقية في تكوين مضمون المذاهب والآراء الفلسفية ، وينطوي ، ثانياً ، على الكشف عن التأثير النشيط ، الفعال ، الذي تمارسه الآراء والأفكار الفلسفية (ولا سيما الاجتماعية ـ السياسية) على تلك القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ، التي عليها نشأت هذه الأفكار ، وكذلك على الصراع الاجتماعي ـ السياسي في العصور اللاحقة .

وهذا الجانب من حزبية الفلسفة هو ما ندعوه بـ « الحزبية السياسية » ، أو « الطبقية » . أما الجانب الآخر لحزبية هذا أم ذاك من المذاهب الفلسفية فيتجلى في الانتماء الى أحد المعسكرين الأساسيين في الفلسفة : المادية ام المثالية . ونحن ندعو

(★) ماركس وانجلس ، المؤلفات المجلد ٣ ، ص . ٤٥٧ .

هذا الجانب بـ « الحزبية الفلسفية » (*) . **وعلى العموم** كانت الطبقات الطليعية ، التقدمية ، تقف وراء المذاهب المادية ، في حين كانت الطبقات والفئات الرجعية تدعم الآراء المثالية واللاهوتية ـ الغيبية .

ان مبدأ « الحزبية » ، الذي طرحه ماركس وانجلس (وقبلهما هيجل) ، قد لقي تطويره اللاحق على يدي لينين ، لا سيما في مؤلفه « المادية ومذهب نقد التجربة » . فعلى امتداد الكتاب كله ، عند بحث أية مسألة غنوصيولوجية ، أية قضية فلسفية طرحتها العلوم الطبيعية ، يتبع لينين (وهو يشير بنفسه الى ذلك) صراع الخطين الفلسفيين الرئيسيين : المادية والمثالية . وفي الفصل الأخير يكرس لينين بنداً خاصاً (« الأحزاب في الفلسفة والفلاسفة الحمقى ») لبحث مشكلة الحزبية في الفلسفة عامة ، ويبين جوهرها ، ودورها في الحياة الاجتماعية .

ان الماركسية ـ كما يؤكد لينين ـ ترى ان الفيلسوف لا يمكن إلا أن يكون حزبياً (ملتزماً) في آرائه . ففي حله

(*) هناك باحثون لا يفرقون بين « الحزبية » (« الحزبية الفلسفية » كما سميناها) وبين « الطبقية » .

للمسألة الفلسفية الأساسية سيقف، حتماً، الى جانب أحد المعسكرين المتصارعين، الى جانب المادية ام المثالية. وفي المجتمع الطبقي لا بد للفيلسوف من ان ينحاز الى هذه الطبقة الاجتماعية ام تلك، الى هذه المثل الاجتماعية ـ السياسية أم تلك. وفي حين يحاول الفلاسفة البرجوازيون التستر على حزبيتهم، مدعين «النزاهة»، و «الموضوعية»، و «الارتفاع فوق الأحزاب»، الخ...، تعلن الماركسية، بكل صراحة، عن انتمائها الحزبي: عن **ماديتها**، وعن كونها **ايديولوجية الطبقة العاملة، وعن انطلاقها من هاتين الحقيقتين في تقيم المذاهب الفلسفية**. ويقول لينين: «لقد كان ماركس وانجلس متحزبين في الفلسفة من البداية الى النهاية، كانا قادرين على كشف الانحراف عن المادية والتنازلات لصالح المثالية والايمانية في كافة الاتجاهات «الحديثة» أياً كانت» (ص ٣٤٤).

ويبين لينين ان مصدر «آلاف وآلاف الاخطاء»، التي وقع فيها الماخيون الروس، انما يكمن في عدم قدرتهم على ان يتبينوا، وراء حفنة المصطلحات الجديدة والحيل اللفظية، النزعتين الفلسفيتين الأساسيتين: المادية والمثالية. فقد كان

يكفي، أحياناً، ان يقوم انصار تيار فلسفي باستبدال مفهومي « المادة » و « الروح » بمفهومين آخرين، حتى يعلن البعض، من قصيري النظر، ان هذا التيار يقف « فوق » المادية والمثالية.

لقد صدق الماخيون الروس اساتذة الفلسفة الرجعيين، الذين كانوا يعلنون عدم انتمائهم لحزب معين، سواء المادية ام المثالية. وفي ذلك تكمن مصيبة الماخيين الروس، لأنه « عندما يتعلق الأمر بالفلسفة **لا يمكن تصديق كلمة واحدة لأي** من هؤلاء الأساتذة، القادرين على تقديم اسهامات ذات قيمة كبرى في المجالات الخاصة: في الكيمياء، والتاريخ، والفيزياء... إن أساتذة الفلسفة هم علماء اجراء للاهوتيين » (ص ٣٤٨).

ان صراع الاحزاب في الفلسفة ـ صراع المادية والمثالية ـ ذو أهمية اجتماعية كبيرة، لأنه يعبر، في نهاية المطاف، عن مصالح طبقية محددة. فوراء المثالية تقف، عادة، القوى الاجتماعية الرجعية، الطبقات المستغلة السائدة، في حين تقف وراء المادية القوى الطليعية، التقدمية، القوى المناضلة ضد اضطهاد الجماهير الكادحة واستغلالها.

ان حزبية الفلسفة (« الحزبية الفلسفية ») تتجلى على خير وجه في ضوء العلاقة بينها وبين الدين والعلوم الطبيعية. وبهذا الصدد يبين لينين ان الماخية هي لون من الايمانية وضرب من المهادنة مع الدين، وطريق الى اللاهوت (وقد رأينا ذلك، جزئياً، في الفصول السابقة).

كما ان موقف الماخية من العلوم الطبيعية يكشف بوضوح عن رجعية هذه الفلسفة. لقد نهض الماخيون كلهم لمحاربة « ميتافيزيقا » العلوم الطبيعية (وهم يقصدون بذلك ـ كما أشرنا أعلاه ـ القناعة العفوية لدى معظم العلماء بواقعية العالم الخارجي). فقد أعلن ويللي، مثلاً، أن على الفلسفة ان تتحرر من نفوذ العلوم الطبيعية، القائلة بالمادية. ويؤكد بيتزولدت أنه لا يمكن الوثوق بالعلم. وهو يرى ان التصديق بواقعية الذرات والجزيئات لا يقل سخافة عن ايمان قدامى الهنود بأن العالم محمول على فيل. ان مفهومي الجزيئات والذرات ليسا، عنده، انعكاساً للواقع، وانما هما مجرد استعارات، تمثيلات ورموز.

وانتقد الماخي كلينبيتر الآراء المعرفية، التي طرحها المفكر الاميركي ك. سنايدر، الذي قدم، في احد مؤلفاته، عرضاً

مبسطاً لعدد من الاكتشافات في الفيزياء والعلوم الأخرى. ان سنايدر لم يكن يشك، ولو للحظة واحدة، بأن لوحة العالم هي اللوحة، التي تبين كيف تتحرك المادة وكيف تفكر. وهو يرى ان تقدم العلم ممكن على أساس المادية وحدها. وسيسخر سنايدر من موضوعة «الأسقف بيركلي الطيب»، القائلة ان «كل شيء حلم»، فمهما كانت «آلاعيب المثالية البهلوانية» جذابة، فإن احداً لا يشك في وجوده الذاتي. وعندما يسلم الانسان بصدق أحاسيسه وموضوعيتها لا يبقى له حجة لاعتبار ما عداه أحاسيس له، لاعتبار تصوراته عن العالم الخارجي حلماً، أو وهماً فارغاً. «إن نظرية الذرات، وكل النظريات الأخرى المشابهة.... تقوم، كثيراً أو قليلاً، على نفس الأساس، الذي تقوم عليه الفرضية القائلة ان كائناً، تبسميه، أيها القارىء الكريم، «أنا» يتحرى هذه السطور» (انظر ص ٣٦٠). وعلى هذا النحو يبين سنايدر ان فيلسوفاً، يسلم، على الأقل، بأحاسيسه الذاتية، لا يحق له ان ينكر وجود العالم الخارجي. وبهذا الصدد يعلن الماخي كلينبيتر، الذي كان يتباهى بلا حزبيته في الفلسفة، ان غنوصيولوجيا سنايدر المادية

ليست إلا فرضية « ميتافيزيقية » .

وفي ضوء موقف الماخيين من الدين والعلوم الطبيعية يبين لينين حزبيتهم الأصيلة . يقول لينين : « إن اللاحزبية في الفلسفة ليست سوى تملق ، مقنع بكل حقارة ، للمثالية والايمانية » (ص ٣٦١) . ويورد لينين مثالاً ، يوضح كيفية استخدام الماخية من قبل التيارات الفلسفية البرجوازية . هنا يدور الحديث عن البراغماتية ، « الموضة الأخيرة » في الفلسفة الاميركية آنذاك . لقد اعتمدت البراغماتية ، في الكثير من موضوعاتها ، على الوضعية ، على مذاهب ماخ وافيناريوس وديوهم واوستوالد . ومن وجهة النظر المادية كان الاختلاف بين الماخية وبين البراغماتية زهيداً ، وتافهاً جداً ، تماماً كالاختلاف بين « مذهب نقد التجربة » وبين « الاحادية التجريبية » . فعلى غرار الماخيين يعلن البراغماتيون انهم لا يعترفون لا بالمادية ، ولا بالمثالية . لكن البراغماتيين يخلصون ، في نظريتهم المعرفية ، الى استنتاجات مثالية مكشوفة ، على سبيل المثال ، ينطلق وليم جيمس ، احد مؤسسي البراغماتية ، من ان فكرة الله ذات « قيمة عملية » ، وبالتالي ، فانها فكرة يقينية . ان النظرة البراغماتية الى الحقيقة ،

على انها حكم يمكن ان يجلب النجاح، تقدم أجل الخدمات للايمانية واللاهوت.

وعلى مثال « العاصفة »، التي أثارها كتاب العالم الالماني آرنست هايكل « الغاز الكون » في كافة البلدان المتمدنة، يبين لينين « الطابع الحزبي للفلسفة في المجتمع المعاصر، من جهة، والمغزى الاجتماعي الحقيقي لكفاح المادية ضد المثالية، من جهة اخرى » (ص ٣٥٤). وفي « الغاز الكون » سخر هايكل من كل السخافات المثالية، التي ترد أحاسيسنا الى رموز عشوائية، الى مجرد « فرضيات عملية »، الخ....، ويعبر عن ايمانه الراسخ بواقعية العالم، ويدحض « النظرية الثنوية في المعرفة »، ناعتاً إياها بالسخف والعبث. وعن كتاب هايكل هذا، يقول لينين: « لقد أصبح هذا الكتاب المبسط الصغير سلاحاً في الصراع الطبقي » (ص ٣٥٥). فقد انتبه السادة المثاليون، في كل البلدان الى الروح المادية، المميزة للمؤلف: ان هايكل يدافع عن نفس تلك « الميتافيزيقا » العلمية ـ الطبيعية، التي كان المثاليون ورجال اللاهوت، في كافة أرجاء العالم، يحاربونها بكل ما أوتوا من قوة.

وضد هايكل وقف الفيزيائي ـ المثالي الانكليزي لودج، والفيزيائي ـ المثالي الروسي خفولسون، والكانتيان الالمانيان باولسين واديكيس، والمحايث ريمكه. وصرح ويللي، الذي كان يعتبر نفسه خصماً للمثالية، ان كتاب هايكل ضرب من السكولائية (*)، لأنه يقول بوجود الجوهر و «الشيء في ذاته»، وان الفكر نتاج للدماغ.

ويصف لنا لينين، في عبارات ناصعة، تلك «العاصفة»، التي أثارها كتاب هايكل: «لا سبيل الى تعداد اللاهوتيين، الذين انضموا الى الحملة ضد هايكل. ولم تبق شتيمة الا ووجهها إليه أساتذة الفلسفة الرسميون. وكان من المسلي أن نشاهد كيف ان عيون هذه المومياءات، التي جفت وتيبست في جو السكولائية الميتة، اخذت تلمع ـ ربما للمرة الأولى في حياتها! ـ وكيف راحت خدودها تتورد تحت الصفعات، التي كالها لها ارنست هايكل. ان كهنة وعرافي العلم المحض، والنظرية الأكثر تجريداً كما كان يظن، قد زمجروا غضباً وغيظاً» (ص ٣٥٥).

(*) هنا ـ بمعنى العقم والسفسطة، الخ...

اما « ذنب » هايكل فقد كان في تأكيده ـ كغالبية العلماء الطبيعيين ـ على ان الاعتقاد بواقعية العالم يشكل الأساس الراسخ لكل علم. ومما يلفت النظر في هذه الحكاية ان هايكل نفسه كان، على الصعيد الشخصي مهادناً للدين، وللقناعات السائدة، الضيقة الأفق، المعادية للمادية. لقد كان يقاسم المادية العلمية ـ الطبيعية محدوديتها وعيوبها، هذه المادية، التي تعبر ـ كما يقول لينين ـ عن الايمان العفوي، الساذج، غير المصاغ فلسفياً، بالواقعية الموضوعية للعالم الخارجي. رغم هذه العيوب كلها لم تكن الروح المادية لكتابه تتفق مع أية مثالية. وقد كان هذا سبباً في ان يتحول الكتاب الى سلاح في الصراع الطبقي.

ان نظرية حزبية الفلسفة، التي يطورها لينين في « المادية ومذهب نقد التجربة »، ذات أهمية مبدئية كبيرة. فهي تبين انه في مجتمع طبقي لا يمكن ان تكون هناك ايديولوجية (بما في ذلك الفلسفة) غير حزبية، غير طبقية. ان صراع الطبقات المتناحرة ينعكس، في الميدان الفلسفي، على شكل نضال المدرستين المتعارضتين: المادية والمثالية.

وإذا كانت الفلسفة البرجوازية المعاصرة تسعى جاهدة

للتستر على حزبيتها ، فان الماركسية ـ اللينينية تعلن ، بلا مواربة ، انها ايديولوجية الطبقة العاملة ، وانها تنطلق ، في رؤيتها للكون والمجتمع عامة ، او في تقييمها للمذاهب الفلسفية خاصة ، تنطلق من مصالح الطبقة العاملة .

وهنا يجب الانتباه الى العلاقة ما بين الحزبية (الطبقية) والعلمية ، لا سيما وان ممثلي الفلسفة البرجوازية يحاولون اخفاء انتمائهم الحزبي والطبقي ، ويرفعون عالياً شعار : الايديولوجية والعلم لا يلتقيان . وفي حلها لهذه المسألة ـ مسألة ارتباط الحزبية والعلمية ـ تبين المادية الديالكتيكية ان الايديولوجية تكون علمية بقدر ما تعبر عن مصالح طبقية ، لا تتناقض ـ في مراحل معينة ، أو دوماً ـ مع مسيرة التاريخ ، وما تتطلبه هذه المسيرة من عكس صحيح للواقع . فالماديون الفرنسيون (في القرن السابع عشر والثامن عشر) ، مثلاً ، كانوا ايديولوجيي البرجوازية الصاعدة (وبالتالي ، التقدمية) آنذاك . ولذا فان اراءهم الفلسفية ساهمت ، رغم كل محدوديتها ، في دفع تطور العلم والمجتمع الى الأمام . وفي الماركسية تتطابق الحزبية والعلمية أتم التطابق . فالماركسية هي ايديولوجية البروليتاريا ، وهذه

الاخيرة معنية بمعرفة الواقع معرفة صحيحة، ومصلحتها تتوافق مع مسيرة التاريخ، وبالتالي، لا يمكن لحزبية المادية الديالكتيكية ان تتناقض مع الموضوعية، مع العلمية.

وأخيراً، بخصوص الحزبية، والطبقية، والدور الاجتماعي للآراء الفلسفية عامة، نلفت الانتباه الى الاعتبارات الآتية:

١ - ضرورة التمييز بين ما أسميناه بـ «الحزبية السياسية» (**الطبقية**) وبين «الحزبية الفلسفية». فالموضوعة العامة القائلة ان الفئات الطليعية في المجتمع تدعم الفلسفة المادية، في حين تحظى المثالية بتأييد الفئات الرجعية والمستغلة، هي موضوعة صحيحة في خطوطها العامة، لكنها، كغيرها من الموضوعات، ليست مطلقة، وعلى الباحث، بالتالي، ان يطبق المنهج التاريخي - العياني في تحليله لحزبية المذاهب الفلسفية. فقد شهد تاريخ الفلسفة حالات، اعطى فيها الفيلسوف حلاً مادياً للمسائل الفلسفية العامة، لكنه كان محافظاً، بل ورجعياً، في السياسة (هوبس، مثلاً). ومن الأمثلة، التي لها بالغ الدلالة هنا، يأتي ما سبق لبليخانوف ان لاحظه من ان المدافعين عن النظام القديم، الارستقراطيين، وانصار الملكية المطلقة، هم الذين

شغفوا بالمادية في انكلترا القرن السابع عشر (★).

٢ ـ ان الافكار الانطولوجية (الخاصة بالوجود عامة) والغنوصيولوجية (الخاصة بنظرية المعرفة) تخلو، عموماً وبصورة مباشرة، من الصبغة الاجتماعية. فمذهب الايليين (بارمنيدس وجماعته) في الوجود، ونظرية الفيثاغوريين الى الاعداد، لا يمتان بصلة الى الخط السياسي، الذي انتهجه هؤلاء ولنا في نظرية العناصر الأربعة (الاجسام الارضية تتألف من الهواء، والنار، والماء، والتراب)، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر، وتبناها، على حد سواء، الماديون والمثاليون، التقدميون والرجعيون، دليل على ما نذهب اليه. وصحيح ان الآراء الانطولوجية والغنوصيولوجية، المستقلة بحد ذاتها بالنسبة الى المدلول الاجتماعي (الطبقي)، قد تؤول اجتماعياً (طبقياً)، ومع هذا فإن تأويلاً كهذا يحتمل، عادة، أكثر من وجه. لقد قال لوك (وكان محقاً في قوله هذا الى حد ما)، في نقده لنظرية الافكار الفطرية (المعرفة، الموجودة قبل التجربة)، ان هذه النظرية تخدم الحكم الاستبدادي. وكانت

(★) ج. بليخانوف. المؤلفات المختارة، المجلد الاول، ص. ٦٦٢ (بالروسية).

هذه النظرية، عند افلاطون، دعماً للتفاوت الطبقي بين الناس، اي كانت تحمل طابعاً ارستقراطياً، معادياً للديمقراطية. لكن لوك لم ينتبه الى امكانية وجود تأويل آخر للنظرية المذكورة، وهو ما أتى به ديكارت، الذي انطلق من ان هذه الأفكار الفطرية مشتركة لكل الناس، ومن هنا اتخذت النظرية، عند ديكارت، طابعاً ديمقراطياً.

٣ ـ في ضوء هذا يتضح ان هناك ثلاثة مستويات (مناحٍ، تجليات) للحزبية. فهي تتجلى، **أولاً**، في الموقف الاجتماعي الصريح، الذي ينعكس، قبل كل شيء، في الآراء السياسية والاقتصادية ـ الاجتماعية للفيلسوف أو للمدرسة المعنية («الحزبية السياسية»). وتتجلى الحزبية، **ثانياً**، في تأويل اجتماعي (طبقي) معين للأفكار الانطولوجية والغنوصيولوجية. **وأخيراً**، تتجلى الحزبية في السير المنسجم في أحد الخطين: المادي أم المثالي («الحزبية الفلسفية»). ومن وجهة النظر هذه تفترض الحزبية في الفلسفة التمييز الصارم والدقيق بين الاتجاهين المتعارضين ـ المادي والمثالي ـ والمعارضة (المقابلة، المقارنة) المنسجمة للاتجاه، الذي يسير عليه المفكر، مع الاتجاه المعارض

له، كما تتطلب الإدراك الواضح للامبدئية (وبالتالي، لا مستقبلية) الجمع بين المادية والمثالية، والنضال ضد محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين الفلسفيين الأساسيين.

٤ ـ إن الفيلسوف يعبر، عموماً، عن مصلحة **الطبقة ككل**، وليس من الضروري أن يعبر عن مصالح حزب معين منها، رغم ما قد يكون بين هذه الاحزاب من اختلافات وفروق. فأرسطو، مثلاً، كان ايديولوجي الطبقة الحاكمة في المجتمع العبودي. ومع أنه كان من أعضاء الحزب المقدوني نجد أن المصالح الخاصة لهذا الحزب لم تنعكس في فلسفته.

٥ ـ ان الحزبية السياسية لفيلسوف، او لمدرسة فلسفية معينة، قد لا تكون متعمدة، وقد لا يكون الفيلسوف نفسه على وعي بها. ففي «الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت» أشار ماركس، في معرض حديثه عن ماديي القرن الثامن عشر، الى أنه يجب عدم الظن ان البرجوازية الصغيرة تسعى الى تحقيق مصالحها الأنانية، الطبقية. على العكس: انها تعتقد أن شروط تحريرها هي الشروط الوحيدة لتحرير المجتمع المعاصر ككل.

٦ ـ ان الفهم الماركسي ـ اللينيني لمبدأ الحزبية، وكيفية تطبيقه في دراسة الفكر الفلسفي، لا يقتصر على الكشف عن الطابع المادي ام المثالي للمذهب، والتدليل على مغزاه الاجتماعي. فالى جانب ذلك لا بد من «**المدخل المشكلاتي ـ المقولاتي**» الى هذه المذاهب، الذي يتطلب استجلاء الدور التاريخي ـ الملموس، الذي لعبته في طرح وحل مشكلات العصر الفلسفية او مدى مساهمتها في اغناء المقولات الفلسفية، وفي تطوير المنهج الديالكتيكي. فان الحزبية تنعكس، بالضبط، في طرح وحل المشكلات الفلسفية، في النضال من اجل الحقيقة الفلسفية، في النضال من اجل انتصار العقل والتقدم الاجتماعي، أو ضدهما.

٧ ـ في تاريخ الفلسفة لم يكن هناك صراع بين المادية والمثالية عامة، بل صراع حول الحل المادي ام المثالي لمشكلات فلسفية محددة، ملموسة.

الخاتمة

المدخل الماركسي إلى تقويم الفلسفة البرجوازية المعاصرة

في خاتمة « المادية ومذهب نقد التجربة » يعرض لينين أربع نقاط ، تبين « وجهات النظر الأربع ، التي يجب على الماركسي ان ينطلق منها لتقويم مذهب نقد التجربة » (ص ٣٦٣) . ان المنطلقات الاربعة هذه تمثل المبادىء الميتودولوجية (المنهجية) العامة لا في نقد الماخية ، فحسب ، بل أيضاً في نقد الفلسفة البرجوازية الرجعية المعاصرة ، جملة ، وكل تيار من تياراتها ، تفصيلا . وعليه ، فإن أهمية « الخاتمة » تقوم في أنها **تنطوي على المبادىء العامة ، التي يستهدي بها النقد الماركسي في تصديه للتيارات الفلسفية المعادية للماركسية** . هذا أولاً .

وتكمن أهمية « الخاتمة » ، ثانيـاً ، في انها جـاءت **تلخيصـاً**

للمحتوى الرئيسي للكتاب كله. فهي تنطوي على أهم الاستنتاجات المستخلصة من تحليل صراع الاتجاهات الفلسفية الرئيسية.

النقطة الأولى من « الخاتمة » توجز مضمون الفصول الثلاثة الأولى، المعنونة: « نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية وفي مذهب نقد التجربة ». ففي الفصل الأول سبق للينين القول « إننا معنيون بمسألة علاقة فلسفة ماركس، أي المادية، بفلسفة مذهب نقد تجربة » (ص ٥٤). وهذه المسألة. التي انعكست في تسمية الفصول الثلاثة الأولى، هي ذلك الخيط، الذي يمسك بمضمون الفصول المذكورة كلها. ومن هنا تشير « الخاتمة » الى ضرورة الانطلاق، قبل كل شيء، من مقارنة الأسس النظرية لمذهب نقد التجربة بمثيلاتها في المادية الديالكتيكية. وهذه المقارنة « تكشف، **على طول كل سلسلة** القضايا الغنوصيولوجية عن **الطابع الرجعي كلياً** لمذهب نقد التجربة، الذي يلجأ الى حيل وعبارات ومداورات جديدة ليستر بها الاخطاء القديمة **للمثالية واللاأدرية** » (ص ٣٦٣). وهذا يدل على انه يتعذر، اطلاقاً، أي « جمع » بين مذهب نقد التجربة وبين الماركسية.

وفي **النقطة الثانية** يلخص لينين المضمون الأساسي للفصل الرابع: « المثاليون الفلسفيون ـ رفاق انصار مذهب نقد التجربة وحلفاؤهم ». يبدأ هذا الفصل بالعبارة الآتية: « حتى الوقت الحاضر كنا ندرس مذهب نقد التجربة مأخوذاً بمفرده. ويجب علينا، الآن، ان ندرسه في تطوره التاريخي، في علاقته وارتباطه بالاتجاهات الفلسفية الاخرى. وفي المقام الأول تطرح هنا مسألة علاقة ماخ وأفيناريوس بكانط » (ص ١٨٩). ومن هنا جاءت « الخاتمة » لتحدد مكانة مذهب نقد التجربة، بوصفه مدرسة صغيرة جداً لاختصاصيين فلاسفة، بين باقي المدارس الفلسفية المعاصرة. لقد انطلق ماخ وافيناريوس، كلاهما، من كانط « ميممين وجهيهما لا شطر المادية، بل بالاتجاه المعاكس » (ص ٣٦٣).

والنقطة الثالثة تتناول ارتباط الماخية بمدرسة رجعية صغيرة في الفيزياء ـ بالمثالية « الفيزيائية ». وهنا يعمم لينين مضمون الفصل الخامس، حيث يتتبع الصراع، الذي دار بين المادية والمثالية حول الاكتشافات الجديدة في الفيزياء، ويدرس توزع القوى الفلسفية، ويبين ان قوى المعسكر المادي في العلوم

الطبيعية تتفوق بكثير على قوى الرجعية الفلسفية. ان لينين يعري ويكشف خطل الادعاءات والثرثرات، التي تصور فلسفة ماخ على انها « الفلسفة الاحدث للعلوم الطبيعية »، أو « فلسفة العلوم الطبيعية في القرن العشرين »، ليؤكد « ان الماخية لا ترتبط فكرياً إلا بمدرسة **واحدة** في فرع **واحد** من العلوم الطبيعية المعاصرة » (ص ٣٠٥).

ويؤكد لينين على هذه الناحية في فصول اخرى من كتابه. ففي الفصل الرابع يشير الى « اقرار ماخ، الصريح وغير المألوف بأن **عدداً قليلاً جداً** من علماء الطبيعة يؤيدون فلسفة، يزعم انها « جديدة »، لكنها، في الواقع، عتيقة جداً، هيومية بيركلية » (ص ٢٠٤). وفي الفصل السادس يورد، مرة اخرى، اعتراف ماخ هذا، جنباً الى جنب مع اعترافاته اللاحقة بأن « أغلبية علماء الطبيعة يتمسكون بالمادية » (انظر ص ٣٥٢). ويبين لينين صراع المثاليين « الفيزيائيين »، ضد أغلبية علماء الطبيعة، الذي يتمسكون بوجهة النظر الفلسفية « القديمة » (أي المادية)، وذلك في ضوء المقارنة بين آراء ارنست هايكل وارنست ماخ: « الى جانب القديمة تقف، بدون تحفظ، أغلبية

علماء الطبيعة، سواء بصورة عامة، ام في هذا الميدان الخاص ـ في الفيزياء» (ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

وإذ يشير لينين الى كون المثالية «الفيزيائية» افتتاناً موقتاً وعابراً بموضة رجعية، فانه يتنبأ بحتمية انهيارها مع تقدم العلم، وحل الصراع بين المادية والمثالية لصالح المادية.

وأخيراً، تأتي **النقطة الرابعة** لتعمم اهم موضوعات الفصل السادس، المعنون: «مذهب نقد التجربة والمادية التاريخية». هنا يقدم لينين، من موقع الفهم المادي للتاريخ، تقويماً طبقياً لصراع المادية والمثالية **كحزبين** أساسيين في الفلسفة، يعبر الصراع بينهما، في نهاية المطاف، عن ايديولوجية الطبقات المتناحرة في المجتمع المعاصر ويقول لينين: «في حقيقة الأمر، في الجو العام لصراع الأفكار والاتجاهات في المجتمع المعاصر، فإن الدور **الموضوعي** لهذه الحيل المعرفية واحد، وواحد فقط: تمهيد الطريق للمثالية والايمانية، وخدمتها بكل اخلاص» (ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧).

وبعدها يطور لينين هذه الموضوعة بقدر أكبر من

التفصيل. ففي معرض توجهه إلى الماخيين الروس يقول: « إن هذه الحيل « النظرية » الحمقاء (« طاقية »، « عناصر »، « تقمص » الخ...)، التي تؤمنون بها ايماناً ساذجاً، تبقى في اطار مدرسة ضيقة، صغيرة جداً، ولكن **النزعة الاجتماعية** الفكرية لهذه الحيل سرعان ما يتلقفها انصار وارد ،والنقديون الجدد، والمحايثون، وأتباع لوباتين، والبراغماتيون. **لتقوم بدورها في خدمتهم** » (ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩). وفي « الخاتمة » يصوغ لينين هذه الموضوعة البالغة الأهمية على النحو الآتي: « إن الدور الموضوعي، الطبقي، الذي يلعبه مذهب نقد التجربة يؤول الى خدمة الايمانيين في صراعهم ضد المادية، عامة، وضد المادية التاريخية، خاصة » (ص ٣٨٠).

ان الدراسة العميقة لـ « المادية ومذهب نقد التجربة » انما تعني تعلم **امتلاك ناصية المنهج اللينيني** في النضال ضد اعداء الفلسفة الماركسية المعاصرين، واستيعاب الأسس والأساليب الميتودولوجية (المنهجية)، التي طبقها لينين في نقده لخصومه الفكريين. لقد علمنا لينين ان هذا النضال لا يمكن ان يكون مثمراً وفعالاً، لا يمكن ان يحقق هدفه في فضح التيارات

الفلسفية المعادية، إلا اذا تم: ١) من خلال مقارنتها بالمادية الديالكتيكية في كافة المسائل، ٢) من خلال دراستها ديالكتيكياً، أي في حركتها، في تطورها، في ارتباطها بالتيارات الفلسفية الأخرى، في علاقتها بالعلوم الطبيعية المعاصرة، ٣) انطلاقاً من مبدأ الحزبية في الفلسفة. مثل هذا النضال هو الأجدر بأن نتعلمه ونحن نقرأ «المادية ومذهب نقد التجربة».

وفي أيامنا، كما قبل سبعين عاماً خلت، لا تزال مؤلف لينين «المادية ومذهب نقد التجربة» مثالاً رائعاً على الدفاع عن المادية الديالكتيكية، ونموذجاً أصيلاً للتطوير الخلاق للماركسية، ومصدر الهام في النضال ضد كل الايديولوجيات الرجعية، وسلاحاً، لا بديل له، في الكفاح من اجل التحرر الاجتماعي والقومي.

الفهرس

هذا الكتاب

رأينا أن نستهل هذه السلسلة بكتاب « المادية ومذهب نقد التجربة » ، أهم مُؤلف وضعه لينين ، إن لم يكن أهم الأدبيات الفلسفية الماركسية الكلاسيكية إطلاقاً ، وفي مقدمته للطبعة الثانية (عام ١٩٢٠) يعبر لينين عن أمله في أن يثبت الكتاب جدواه ، بغض النظر عن المناظرة مع الماخيين الروس من حيث هو « مدخل إلى الفلسفة الماركسية ، المادية الديالكتيكية ، وكذلك النتائج الفلسفية ، المستمدة من الاكتشافات الحديثة في علوم الطبيعة » . وفي ضوء هذا سنركز اهتمامنا على ابراز أهمية الكتاب كمدخل إلى المادية الديالكتيكية .